A CRÓNICA COMO MISSÃO

A 'História da Etiópia-a-Alta ou Preste João' do Padre Baltasar Teles (1660)

Ivo Carneiro de Sousa

Granito
Editores e Livreiros

Ivo Carneiro de Sousa

A Crónica como Missão

A 'História da Etiópia-a-Alta ou Preste João' do Padre Baltasar Teles (1660)

Granito, Editores e Livreiros

Autor:
Ivo Carneiro de Sousa
Título:
A Crónica como Missão. A "História da Etiópia-a-Alta ou Preste João", do Padre Baltasar Teles (1660)
Editor:
Granito, Editores e Livreiros, Ltda, Porto
ISBN 972 - 97530 -2 - 4.
Depósito Legal nº 121108/98
Impressão:
Riagráfica, Artes Gráficas, Ltda
Fevereiro de 1998

APRESENTAÇÃO

Estranha, procurada entre mitos e legendas fantásticas, era ainda nos finais do século XV a terra do Preste João. Tornou-se definitivamente conhecida entre 1555 e 1634, quando o território da Etiópia foi percorrido demoradamente por missionários jesuítas, na sua maioria portugueses. Foram dissolvendo o mito desse grande império cristão nas costas do Islão, identificando terras e povos, rios e animais, culturas e religiões. Mediram territórios e distâncias tanto como pregaram e polemizaram em nome da fé católica. Tiveram poucos sucessos. Algumas conversões de potentados locais ou a adesão fugaz de um «imperador» perdiam-se rapidamente. Sobrevinha o isolamento, a perseguição, tantas vezes o martírio. Nas décadas de 1620 e 1630 a missão fracassava mesmo definitivamente. Esta é a «história» não dessa missão nem de um desses missionários, mas da obra «maior», verdadeiramente oficial, com que se procurou perdurar um certo entendimento – justificante e apologético, certamente – tão narrativamente qualificado quanto historicamente inteligente dessa missão sagrada e perdida por terras abissínias. O seu autor, Baltasar Teles, foi um secerdote jesuíta importante: teólogo, professor, provincial e, principalmente, um grande cronista. Apesar de nunca ter saído de Portugal e ignorar os caminhos missionários ultramarinos tornou-se cronista da presença portuguesa na Etiópia e fez da sua crónica, a *História Geral da Etiópia-a-Alta ou Preste João,* lição tanto para a sua Companhia como para a construção da história de Portugal. Lição, distinga-se, para a compreensão de uma determinada forma de construir *a* História de Portugal: singularmente unívoca, heróica, esforçada, missionária, prosélita e profundamente católica. Uma concepção

da história de Portugal que se colou longamente ao nosso imaginário colectivo, colonizou parte importante da cultura portuguesa elitária e concretizou muitos dos nossos lugares da memória, da toponímia às estátuas, dos livros às comemorações. Este estudo é uma releitura desse trabalho monumental que Baltasar Teles dedicou à história e à missão dos jesuítas portuguesas na Etiópia, procurando perceber nesse esforço cronístico, religioso e militante, um esforço maior, mais amplo, de reconstruir e ensinar a própria missão da história de Portugal.

Quando, chegados a 1660, os prelos de Manuel Dias publicavam no seu título original esta *Historia Geral da Ethiopia a Alta, ou Preste Joam,* eram já significativos os esforços editoriais consagrados à história dos contactos dos portugueses com as regiões da Abissínia. Data ainda de 1521, uma anónima *Carta das novas que vieram a el-Rei nosso Senhor do descobrimento do Preste João* que se pode apresentar como o primeiro texto autónomo impresso em Portugal sobre a Etiópia[1]. Em 1532, encontramos também o prestígio intelectual do humanista Damião de Góis a entreter-se com as questões da Abissínia em cuidado texto latino intitulado *Legatio Indorum Imperatoris Presbitery Iohannis ad Emmanuelem Lusitaniae regem Ano Dom. MDXIII.*[2] Esta obra do grande humanista português parece mesmo ter alcançado alguma repercussão e interessada procura nos meios cultivados europeus, não se estranhando, por isso, que o nosso erudito tivesse dedicado um outro discurso latino ao tema das relações com a Etiópia, editando em 1542 novo cuidado texto, extenso e informado, intitulado *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis (quem vulgo Presbyterum Ioannem vocant) de gentium, una cum enarratione confaederationes, ac amicitiae inter ipsos Aethiopum Imperatores, et Reges Lusitaniae initiae*[3]. Neste mesmo ano,

1 Este texto foi publicado por Henry Thomas e Armando Cortesão, Lisboa, 1938.

2 GÓIS, Damião de, *Legatio Indorum Imperatoris Presbitery Iohannis ad Emmanuelem Lusitaniae regem Ano Dom. MDXIII,* Antuérpia, 1532.

3 GÓIS, Damião de, *Fides, religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Joannis (quem vulgo Presbyterum Ioannem vocant) degentium,* Lovaina, 1540 (trad.

publica-se igualmente uma das mais conhecidas obras sobre a história portuguesa da Etiópia que, da autoria do padre Francisco Álvares, oferecia através das oficinas lisboetas de Luís Rodrigues a *Verdadera informaçam das terras do Preste Joam,* um livro que, durante décadas, foi procurado como uma das principais referências literárias e históricas acerca da renovação dos contactos entre os europeus e a cristandade abexim[4]. Chega de 1564 o lançamento impresso dessa crónica verdadeiramente heróica das relações quinhentistas do nosso reino com a Etiópia em que Miguel Castanhoso descreve pormenorizadamente a *Historia das cousas que o muy esforçado capitão Dom Christovão da Gama fez nos reynos do Preste João com quatrocentos Portugueses que consigo levou*[5]. Decorrido apenas um ano, em 1565, a tipografia do impressor Francisco Correia publica a *Relação da embaixada que o Patriarcha dõ Ioão Bermudez trouxe do Emperador de Ethiopia, chamado vulgarmente Preste Ioão*[6]. Virado o século, em 1609, deve-se a Frei João dos Santos uma das mais compendiosas e informadas obras sobre as regiões da África Oriental, nelas incluindo a Abissínia, estampando o título mais geral de *Ethiopia Oriental e varia historia das cousas notaveis do Oriente*[7]. Em 1611, testemunhando a importância e atenção

em *Opúsculos Históricos,* Porto, Biblioteca Histórica de Portugal e Brasil, 1945, pp.125-202).

4 ÁLVARES, P. Francisco, *Verdadera informaçam das terras do Preste Joam,* Lisboa, Luis Rodriguez, 1540 (reed. Lisboa, Imprensa Nacional, 1889; Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943, ed. de A. Reis Machado; Lisboa, 1989, transcr. de Maria da Graça Pericão e com. de Luís de Albuquerque, Lisboa, 1989, ed. de Neves Águas).

5 CASTANHOSO, Miguel, *Historia das cousas que o muy esforçado capitão Dom Christovão da Gama fez nos reynos do Preste João com quatrocentos Portugueses que consigo levou,* Lisboa, João de Barreira, 1564 (reed. Lisboa, Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1885, edição novamente publicada em reprodução anastática, Lisboa, 1983).

6 BERMUDES, D. João, *Esta he huma breve relação da embaixada que o Patriarcha dõ Ioão Bermudez trouxe do Emperador de Ethiopia, chamado vulgarmente Preste Ioão,* Lisboa, Francisco Correia, 1565.

7 SANTOS, Frei João dos, *Ethiopia Oriental e varia historia das cousas notáveis do Oriente,* Évora, 1609 (reed. Lisboa, Bibliotheca de Clássicos Portuguezes, 1892, 2

crescentes que a Companhia de Jesus foi dirigindo para a produção literária e histórica sobre a Etiópia, encontramos o padre Nicolau Godinho a publicar em prelos franceses, na cidade de Lion, um tratado intitulado *De Abissinorum rebus,* trabalho com alguma importância epocal na desmistificação de muitas das histórias fabulosas que circulavam em volumes impressos ocidentais acerca das origens e prioridade dos contactos religiosos entre a cristandade europeia e abissínia[8]. Se continuássemos a trilhar este veio cronológico da história do livro impresso encontraríamos a seguir, não sem ultrapassar um hiato temporal significativo, o trabalho preparado por Baltasar Teles que merece ser agora apresentado com o seu demorado título impresso: *Historia/ Geral/ de Ethiopia/ a/ alta/ ou/ Preste Ioam/ E do que nella obraram/ os/ Padres da Companhia/ de/ Jesus/ Composto na mesma/ Ethiopia/ Pelo Padre Manoel d' Almeyda, natural de Vizeu, / Provincial e Visitador, que foy na India./ Abreviada com nova releyçam e methodo/ Pelo Padre Balthezar Telles, Natural de Lisboa/ Provincial da Provincia Lusitana/ Ambos da mesma Companhia*[9].

vols. e Lisboa, 1989, transcr. de Maria da Graça Pericão e com. de Luís de Albuquerque, 2 vols.)

8 GODINHO, P. Nicolau (SJ), *De Abissinorum Rebus,* Lion, 1615. A obra do jesuíta português procurava principalmente denunciar as considerações fabulosas do dominicano valenciano Frei Luis de Urreta, reivindando para a Ordem dos Pregadores a prioridade da evangelização da Etiópia e descrevendo a edificação em diferentes reinos da Abissínia de numerosos conventos masculinos e mosteiros femininos que reuniam dezenas de milhar de religiosos do instituto fundado por S. Domingos (URRETA, Frei Luis de (OP), *Historia de la Sagrada Orden de los Predicadores en los remotos Reynos de la Etiopia*, Valencia, Juan Chrysostomo Garriz, 1611).

9 TELES, Baltasar, *Historia Geral de Ethiopia a Alta ou Preste Ioam...*, Coimbra, Manoel Dias, 1660 (ed. abreviada de A. Magalhães Basto, Porto, 1936 e edição dos dois primeiros livros, Lisboa, 1989, transcr. de Maria da Graça Pericão e com. de Luís de Albuquerque). Assinale-se que a edição abreviada de Magalhães Basto é um trabalho com muitos defeitos e poucos critérios, resumindo, seccionando e transcrevendo com manifesta falta de rigor o texto original. Trata-se de uma situação que se comprova profusamente, entre outros factores, pelos apontamentos e sublinhados redigidos no volume impresso seguido pela publicação do erudito portuense (BPMP, Res.) e que passaram directamente para a edição abreviada. Ao contrário, a publicação dos dois primeiros livros com transcrição de Maria da Graça Pericão e um breve comentário final do falecido prof. Luís de Albuquerque mostra-se uma edição cuidada, convocando metódicas críticas e pormenorizado rigor. Na sua

A estes textos de maior prestígio, franqueando as fronteiras de uma multiplicação pelos prelos, haveria ainda a acrescentar muitas relações e tratados manuscritos, alguns bem conhecidos em meios políticos, intelectuais e religiosos, por vezes largamente frequentados no seu tempo, cerzindo alguns trabalhos verdadeiramente relevantes que haveriam de funcionar como consulta e referência obrigatória de vários dos volumes impressos referidos. Destaque-se nesta área da produção manuscrita o extenso e bem informado *Itinerário*, do padre jesuíta Jerónimo Lobo, obra que, redigida à roda de 1639, aparece publicada pela primeira vez em tradução francesa, com a adiantada data de 1728[10]. O inventário da produção manuscrita sobre a Etiópia dos séculos XVI e XVII, obriga, porém, a frequentar obrigatoriamente o conjunto de trabalhos fundamentais recolhido e divulgado pela curiosidade e erudição que, nas primeiras décadas do nosso século, pautaram o cuidadoso labor do orientalista jesuíta Camillo Beccari, responsável pela edição nos quinze volumes da colecção *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo XVI ad XIX*[11] das seguintes obras manuscritas de autores portugueses ou ligados às missões da Companhia na Abissínia: a *Historia Aethiopica,* do padre Pero Pais (volumes II e III)[12]; os

linha, preferimos também sempre modernizar o texto original, introduzindo-lhe igualmente pontuação organizada, assim facilitando, mas não alterando, a sua leitura e compreensão. Para evitar o recurso a numerosas notas de pé-de-página, optamos por indicar entre parêntesis a página ou, mais simplesmente, o livro e o capítulo citado que se podem facilmente localizar na edição original.

10 LOBO, P. Jerónimo, *Voyage historique d' Abissinie,* Paris-Haia, P. Gosse e J. Neaulme, 1728. Reedição em português, Lisboa, 1971 e em edição abreviada de PIRES, Benjamim Videira, *O «Itinerário» abreviado do P. Jerónimo Lobo, S.J., navegante, descobridor e missionário,* Macau, 1989.

11 BECCARI, Camillo (ed.), *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo XVI ad XIX* Roma, Casa Editrice Italiana, 1903-1917, 15 vols.

12 Trata-se de um trabalho manuscrito que deve ter sido concluído cerca de 1620, do qual existe uma outra reedição reproduzindo o códice inédito da Biblioteca Pública de Braga, Porto, 1945-1946, 3 vols. (ed. de Alberto Feio e int. de Elaine Sanceau). O padre Pero Paes nasceu em Olmedo, na Espanha, por volta de 1564, sendo destinado à missão na Etiópia em 1595. Preso pelos turcos, seria feito escravo até 1602, data em que regressaria a Goa. No princípio de 1603 já se encontrava na Etiópia, cumprindo o cargo de superior da missão até 1619. Conhecedor do árabe, viria também a instruir-se

Tratados atribuídos ao jesuíta Manuel Barradas (volume IV)[13]; a obra referencial do padre Manuel de Almeida, intitulada também *Historia de Ethiopia* (volumes V, VI e VII)[14] e a *Expeditiones Aethiopicae Patriarchae Alphonsi Mendesi* (volumes VIII, IX e X)[15].

A esta colecção de trabalhos manuscritos seria ainda necessário somar centenas de relações e cartas. A obra monumental de Beccari recenseia até à data da publicação do livro de Baltasar Teles, em 1660, 243 cartas e relações escritas pelos jesuítas em missão na Etiópia[16], a que se seguem ainda mais 260

no domínio do etíope literal e do etíope falado, o amarico, sendo provável que tenha composto a gramática mais tarde corrigida pelo padre Manuel de Almeida (BECCARI, Camillo (SJ), *Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto facsimili e due carte geografiche*, Roma, 1903, pp. 77-78).

13 Os três tratados atribuídos ao padre Manuel Barradas intitulam-se: *Do Estado da Santa fé romana em Ethiópia, quando se lançou o pregão contra ela; Do Reino de Tigre e seus mandos em Ethiópia; Da Cidade de Adem.* Este jesuíta foi missionário na Etiópia entre 1624 e 1633, tendo centrado a sua acção religiosa quase sempre na região de Tigre. No seu regresso a Portugal, viria a ser preso pelos muçulmanos, tendo escrito estes tratados com toda a probabilidade na prisão, em Aden, ao longo de 1634 (BECCARI, Camillo (SJ), *Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto facsimili e due carte geografiche*, Roma, 1903, p.4).

14 O manuscrito autógrafo original desta obra, dividida em dez livros, encontra-se actualmente no Museu Britânico, mss. add., n. 1681. O padre Manuel de Almeida nasceu na cidade de Viseu, em 1580, tendo entrado na Companhia de Jesus em 1598. Enviado para a índia, viria a ser nomeado reitor do colégio de Baçaim, integrando, a seguir, a missão da Etiópia de que foi superior até 1633. Cumprindo ordens dos seus superiores, começou a escrever a *História da Etiópia* antes de 1628, concluindo-a já em Goa, entre finais de 1643 e princípios de 1644, quatro anos antes de falecer (BECCARI, Camilio (SJ), *Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto facsimili e due carte geografiche*, Roma, 1903, pp. 5 e 89).

15 O autor desta relação manuscrita é o próprio patriarca, o padre jesuíta Afonso Mendes, julgando-se verosímil que tenha concluído o seu trabalho à volta de 1650 (BECCARI, Camillo (SJ), *Notizia e saggi di opere e documenti inediti, riguarardanti Ia storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto facsimili e due carte geografiche*, Roma, 1903, p. 5).

16 BECCARI, Camillo (SJ), *Notizia e saggi, di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII con otto facsimili e due carte geografiche*, Roma, 1903, pp. 6-22.

outras cartas e relações compostas por vários autores sobre a Etiópia, principalmente documentos dirigidos aos padres missionários nessas regiões[17]. Refira-se que, apesar do carácter tantas vezes limitado e formal deste género de intercâmbios epistolares, recuperam-se nestas colecções textos fundamentais que viriam a ser generosamente utilizados, glosados e copiados por muitas das obras e tratados impressos e manuscritos sobre a Abissínia, incluindo o volume do padre Baltasar Teles.

A primeira ideia que se julga necessário sublinhar é precisamente esta amplitude de textos e tratados, formando um *corpus* extenso que ultrapassa a exiguidada dos limites espaciais e cronológicos impostos por contactos e por uma missão que se demora apenas oitenta anos nas regiões abissínias. Exceptuando essas direcções maiores que, a partir da segunda metade do século XVI, viriam a multiplicar as obras, tratados, epístolas e outras relações acerca do Brasil e do Oriente asiático, parece ser justamente a região da Etiópia que, atendendo aos espaços e à cronologia, concentra uma das maiores produções literárias, de carácter histórico e missionário, nos diferentes horizontes geográficos em que se movia a expansão portuguesa de Quinhentos e Seiscentos. Trata-se de uma realidade que tem escapado à investigação especializada e ao alargamento dos títulos e interesses da nossa historiografia recente. De facto, existe um nítido contraste entre a produção epocal sobre a Etiópia e os estudos históricos que lhe têm sido dedicados, escassos e gerais. Um segundo sentido que importa retirar dos volumes compulsados prende-se com esse predomínio de uma mesma produção dominante jesuítica, comprometendo esses textos, do formato aos conteúdos, do registo narrativo aos ideários doutrinários, com as missões da Companhia nos espaços abexins, reflectindo sobre a sua história, objectivos e resultados. De qualquer modo, em termos gerais, parece seguro afirmar que, apesar do peso maior desta dimensão missionária, também grande parte dos conhecimentos

17 BECCARI, Camilo (SJ), *Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII, con otto facsimili e due carte geografiche*, Roma, 1903, pp. 25-45.

eruditos e (passe o incontornável anacronismo) «científicos» a que a inteligência europeia, pelos horizontes de 1660, tinha acesso literário, impresso e manuscrito, sobre a geografia, etnografia e história da Etiópia, ficava a dever-se ao esforço de autores portugueses, principalmente religiosos jesuítas.

Observando com mais atenção as obras impressas sumariadas, não deixa também de ser importante realçar de imediato que em todos os seus títulos, sem qualquer excepção, continua a sobressair uma outra dimensão comum que é essa reiterada chamada do *Preste João*. Trata-se de uma dimensão tão curiosa como reveladora. Várias destas obras contribuíram decisivamente para dissolver o mito medieval de um grande império cristão nas costas do Islão, dirigido por um magno monarca cristianizado, o presbítero João, mas quase todos estes trabalhos continuam, contudo, a evocar e convocar para o título dos seus volumes essa figura de ficção, mas também de histórica referência: mera estratégia editorial vinculada ao nível cultural dos públicos que consumiam estas obras? Ou não estaremos colocados perante um processo mais complexo e «interessante» em que, paradoxalmente, ao não se «descobrir» o que se pensava, com anterioridade, encontrar, se porfia em agregar à verdadeira «descoberta»/relação essa outra «descoberta»/ficção cultural anterior que, oferecendo autoridade referencial, se continua a reproduzir no sistema dos conhecimentos dominantes da época?

De qualquer modo, importa ter presente esse conjunto de grandes trabalhos impressos e manuscritos, que procuramos apresentar brevemente, visto que a *História* do padre Baltasar Teles, totalmente realizada num ambiente metropolitano por um religioso jesuíta que nunca teve qualquer contacto directo com as regiões abexins, resulta de um complexo trabalho de compilação e ordenação de vários dos títulos assinalados, principalmente os tratados concluídos por autores da Companhia de Jesus na primeira metade do século XVII. Esta situação particular impõe mesmo algumas interrogações e perplexidades a quem começa a contactar com a *História da Etiópia-a-Alta* sugerindo, entre outros problemas, que se pergunte quais foram as razões que concorreram

para a obra ser escrita por um membro da Companhia que exerceu toda a sua actividade religiosa em Portugal? Como explicar este corte com uma tradição de algumas décadas pautada por uma produção literária e histórica sobre a Etiópia dominada por missionários, em especial pelos próprios responsáveis da missão jesuítica na Abissínia?

I. O Autor e a Obra

Tentando compulsar ideias e pistas que permitam contribuir para esclarecer as interrogações anteriores, começa por se pensar no autor, na sua história pessoal. Procuremos persegui-la sumariamente. Baltasar Teles nasceu em Lisboa, em 1595[18] ou 1596[19], ingressando na Companhia de Jesus em 1610 para, nas décadas seguintes, desenvolver um demorado trabalho de leccionação de várias disciplinas sagradas e humanas. Assim, o sacerdote jesuíta viria a ensinar, durante oito ou nove anos, Poesia, Gramática e Retórica nos colégios da Companhia de Braga, Évora, Lisboa e Coimbra, aqui lendo, depois, Filosofia ao longo de quatro anos, contando entre os seus ouvintes figuras tão prestigiadas no seu tempo como D. Francisco Manuel de Melo[20] e D. Manuel dos Reis Tavares, este último conhecido pela sua obra nos domínios da Medicina e da Matemática. De seguida, o padre Baltasar Teles enceta uma carreira mais elevada de professor de Teologia Especulativa e Moral, cumprindo oito anos de qualificado labor docente nos colégios da Companhia de Jesus de Coimbra e Lisboa. O seu primeiro trabalho impresso divulga precisamente a sua competência teológica e filosófica, publicando, em 1642, através das oficinas de Lourenço de Anvers, uma *Summa Universae Philosophiae,* de que se conhecem, ainda em vida do autor, pelo

18 MACHADO, Diogo Barbosa, *Biblioteca Lusitana,* Lisboa, 1741, I, p.458.

19 SOMMERVOGEL, Carlos (S.J.), *Bibliothéque de la Compagnie de Jésus,* Bruxelles-Paris, 1896, T. VII, c.1908.

20 D. Francisco Manuel de Melo parece ter entretido consideração elevada pelo padre Baltasar Teles, como se certifica principalmente pela epístola laudatória que ofereceu ao cronista jesuíta para a edição impressa da *História da Etiópia-a-Alta,* parte provavelmente de relações epistolares mais amplas de que se conhece, pelo menos, uma outra carta enviada de Pisa, com data de 15 de Novembro de 1664 (MELO, D. Francisco Manuel de, *Cartas familiares,* pref. e notas de Maria da Conceição Morais Sarmento, Lisboa, 1981, n. 540, pp.520-521).

menos, duas outras edições[21]. Parece ter sido apenas depois deste longo itinerário docente que o religioso jesuíta se decidiu consagrar à história, legando-nos então, para além da obra que nos ocupa, esse monumental trabalho cronístico que é a *Crónica da Companhia de Jesus na província de Portugal*[22]. Quinze anos decorridos após a publicação da *História da Etiópia*, afinal, o seu derradeiro trabalho impresso[23], já em 1675, com oitenta anos, viria a morrer o padre jesuíta quando se ocupava no cargo de propósito da casa de S. Roque, depois de uma longa carreira religiosa em que havia cumprido também as funções de superior do Seminário dos Irlandeses e do Colégio de S. Antão e a dignidade de provincial[24].

Analisando estes breves apontamentos biográficos comprova-se que o sacerdote da Companhia nunca desenvolveu qualquer ligação próxima ou remota à actividade missionária ultramarina, devendo investigar-se a sua convocação para a produção da história da Etiópia preferencialmente no interior dos domínios que parece terem pautado a sua vida religiosa e intelectual: o labor docente, exercido nos campos das letras clássicas, da filosofia e da

21 TELES, Baltasar, *Summa Universae Philosophiae,* Lisboa, Of. de Lourenço de Anvers, 1642; *Summa Universae Philosophiae,* Paris, Antonii Bertier, 1644 e *Summa philosophiae,* Lisboa, Of. Craesbeeckiana, 1651 (SOMMERVOGEL, Carlos (S.J.), *Bibliothéque de la Compagnie de Jésus,* Bruxelles-Paris, 1896, T. VII, c.1908).

22 TELES, Baltasar (SJ), *Crónica da Compahia de Jesus na província de Portugal,* I, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1645, II, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1647.

23 As compilações bibliográficas de Diogo Barbosa Machado e Carlos Sommervogel atribuem ainda a Baltasar Teles a redacção de algumas obras manuscritas. Este último autor inclui mesmo na colecção de trabalhos manuscritos do jesuíta português uma inédita *Historia Societatis in Oriente,* título que, apesar dos nossos esforços de investigações primárias, não foi possível descobrir, tudo indicando que se deve matizar a sua existência (SOMMERVOGEL, Carlos (S.J.), *Bibliothéque de la Compagnie de Jésus,* Bruxelles-Paris, 1896, T. VII, c.1908).

24 Elementos mais pormenorizados para a biografia do religioso jesuíta podem consultar-se em MACHADO, Diogo Barbosa *Bibliotheca Lusitana,* Lisboa, 1741, I, p. 458; FRANCO, António, *Anno Santo da Companhia de Jesus em Portugal,* Porto, 1930, p. 211; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *A historiografia portuguesa,* Lisboa, 1973, II, pp. 231-33; SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothéque de la Compagnie de Jésus,* Bruxelles-Paris, 1896, T. VII, cc.1908-1909; TORRES, Rui d'Abreu, *Baltasar Teles,* in «Dicionário de História de Portugal», VI, 139.

teologia, e a especialização cronística. É provavelmente o cruzamento entre estas duas competências que deve ter habilitado Baltasar Teles para se dedicar com alguma demora à compilação, organização e edição da *História da Etiópia-a-Alta*. De facto, o jesuíta conseguia, duplamente, combinar competências literárias, nomeadamente conhecimentos especializados de retórica, com uma longa experiência no croniciado, entretida com a publicação da história portuguesa da Companhia de Jesus, estudo volumoso em que se incluíam também notícias abundantes sobre colégios, casas, missões e religiosos ultramarinos. Extremamente informada e documentada, esta história telesiana oferece ainda métodos, organização e formatos que, anos depois, haveria o religioso de aprofundar na obra sobre a Etiópia. Com efeito, o jesuíta aproveita para a crónica da Companhia de Jesus em Portugal vários apontamentos manuscritos anteriores ao seu trabalho, especialmente as investigações do padre Álvaro Lobo[25], bem como numerosas cartas e relações que permitiam documentar e comprovar os principais temas e o compendioso universo factual e cronológico da sua crónica. Quando se começa a consultar a *História da Etiópia-a-Alta* também estas opções heurísticas, cruzando compilação e documentação, epistolografia e memorialismo, se recuperam com facilidade, construindo uma competente estrutura narrativa em que se organizam e plasmam os principais conteúdos doutrinários e polémicos oferecidos por uma obra difícil em que se procurava fixar e divulgar uma determinada visão da história e da missão, não apenas da Etiópia, mas talvez principalmente de Portugal...

Começando a acompanhar a *História da Etiópia-a-Alta,* ultrapassado o extenso título em que se sobreleva a compilação e organização da obra manuscrita do padre Manuel de Almeida, encontra-se uma cuidada dedicação do livro à memória de S. Francisco Xavier e ao padre Gosovino Nikel, geral da Companhia em Roma, precisamente o responsável por ter encomendado ao

25 SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *A historiografia portuguesa*, Lisboa, 1973, II, p. 232.

jesuíta português a ordenação e publicação dos papéis manuscritos de Manuel de Almeida. O trabalho cronístico telesiano comparece, assim, aos primeiros contactos do leitor, como um labor pouco original, mas um cuidado prólogo, procurando acautelar e responder, em termos mais precisos, a estas e a algumas das interrogações anteriormente sublinhadas, esboça alguns esclarecimentos que importa reconstruir. Nestas explicações propedêuticas, é o próprio Baltasar Teles quem começa por reconhecer não se encontrar a realizar producão original, antes tratava de cumprir um trabalho de compilação que se apoiava generosamente na obra manuscrita do padre Manuel de Almeida. No entanto, apesar das sugestões que já se haviam expressado no título, vinculando o livro estreitamente ao volume manuscrito de Almeida, a obra telesiana não representa apenas uma simples edição desse trabalho manuscrito, esclarecendo o prólogo um trabalho mais amplo de compilação de outras obras e autores, cartas, relações e várias informações, esforço que concorre para transformar a *História da Etiópia-a-Alta* num volume original, especificando-se ainda pela convocação de um registo literário cuidado que, da retórica ao formato, não era património essencial dos investimentos da bibliografia impressa e manuscrita portuguesa sobre a Etiópia, nos séculos XVI e XVII.

Os principais trabalhos seguidos por Teles descobrem-se até com alguma facilidade no conjunto dos pareceres e licenças iniciais, sumariando-se no prólogo que estamos a acompanhar, contribuindo para definir com algum rigor as fronteiras da encomenda. Assim, o livro começa por ostentar um parecer do padre Jerónimo Lobo, o autor do prolixo *Itinerário* manuscrito atrás referido, declarando encontrar-se a obra de Baltasar Teles de acordo com as informações e a actividade dos missionários da Companhia na Etiópia (fl.1). De seguida, no prólogo dirigido ao Geral da Companhia, o padre Gosovino Nikel, refere Baltasar Teles em termos claros que

> estando escritos pelo mui venerável Padre Manuel de Almeida, de boa memória, os trabalhos gloriosíssimos dos nossos religiosos, e não acabando de ter a luz do prelo, me mandou

> Vossa Paternidade, movido de sua grande vigilância, que eu os emendasse e aperfeiçoasse para que efectivamente, vencidas todas as dificuldades, se divulgassem na língua da estampa ... (fl. IIIv°)

Compreende-se, assim, ter radicado a impressão da *História da Etiópia-a-Alta* num interesse protagonizado pelos mais elevados responsáveis da Companhia de Jesus pela divulgação organizada – se quisermos, pela recriação impressa...– do trabalho manuscrito do padre Manuel de Almeida. Baltasar Teles assume essa tarefa, concretiza e parte dessa encomenda, com a sua elevação e dignidade específicas, para editar uma obra mais cuidada e organizada, convocando vários outros trabalhos impressos e manuscritos sobre a Etiópia. Com efeito, regressando ao prólogo ao leitor, combinando habituais acenos à retórica da verdade com indicações acerca das modalidades de leitura da sua obra, o padre jesuíta esclarece que

> Darei nestes seis livros uma plenária notícia do que os Portugueses têm feito na Abássia. Só contarei verdades. É certo que nunca visitei o império do Preste João, nem vi com os olhos o que descrevo com a pena. Porém, tenho testemunhas de vista tão abonadas que posso bem autorizar a verdade das minhas histórias, com a infabilidade das suas notícias. A primeira dessas testemunhas é o insigne Padre Pero Pais, da nossa companhia, o qual em um tratado manuscrito, que se conserva na nossa Secretaria de Roma, conta todas as coisas desta Etiópia, desde o ano de 1555 até ao de 1622, em que nos ditos reinos santamente morreu... (fl. Vv°)

Só depois desta referência, resolve Baltasar Teles explicar com mais algum cuidado as dependências e obrigações do seu trabalho em relação ao tratado do padre Manuel de Almeida. Continuando a leitura do prólogo, compreende-se mesmo que a obra manuscrita do missionário jesuíta se insere nesse *corpus* mais geral de autoridades históricas e documentais («testemunhas»), apesar do seu tratado manuscrito ser convocado como volume fundamental e referencial da crónica telesiana, sublinhando, por isso, o texto introdutório que

> A segunda mui abalizada testemunha é o nosso Padre Manuel de Almeida, a quem em especial dou o título de compositor desta História, em razão das grandes e incansáveis diligências que fez correndo todas aquelas Províncias; vencendo, como águia generosa, as mais dificultosas serranias e quase insuperáveis montanhas daquelas vastas regiões, para nos descobrir a preciosa medula da verdade que nos deixou em seus escritos, revolvendo, para este efeito, os arquivos mais recônditos do referido Império, os seus cartórios mais fechados, os seus livros mais antigos, com um incansável estudo e com uma curiosidade admirável. (fl.V)

Partindo desta declaração, percebe-se melhor que a vinculação titular da *História da Etiópia-a-Alta* ao trabalho do padre Manuel de Almeida representa, ao mesmo tempo, uma dedicação e uma autoritária referência, escorada já na sua militância missionária já também num amplo trabalho de observação e, mesmo, de recolha de documentação etíope. Contudo, apesar da encomenda original radicar simplesmente na edição da obra do missionário jesuíta, Baltasar Teles oferece um trabalho mais vasto, revisitando outras obras e testemunhas. Continuando a percorrer as justificações convocadas para o prólogo, a crónica esclarece recorrer igualmente à consulta dos apontamentos do

> Reverendissimo Patriarca desta Etiópia Dom Afonso Mendes, (e he a terceira testemunha) Prelado de grande virtude, e de Apostólico zelo, e de rara sabedoria, e de uma vastíssima e profundíssima erudição, o qual esteve quase dez anos nessas terras, e viu a maior parte do que aqui digo, e com uma lactea e sobrelevada eloquência, como novo Tito Lívio Lusitano, nos deixou mui por extenso escrito em latim tudo o que o Padre Mestre Manuel de Almeida deu em português, e me remeteu a mim estes seus mui excelentes tratados para os ver... (fl. Vv°)

Este último esclarecimento justifica algum interesse. Repare-se como o cronista jesuíta sublinha a importância do cruzamento entre a observação – a missão – e a eloquência, apresentando-se como um depositário referencial desta dialéctica («para os ver») que deveria, afinal, dirigir a composição geral de um trabalho literário e histórico qualificado sobre a Etiópia. De seguida, o

prólogo esclarece ainda que, para além destes trabalhos monumentais e referenciais, a *História da Etiópia-a-Alta* estribava-se na consulta de documentação epistolar, assinalando Baltasar Teles em personalizada declaração esclarecedora da amplitude do seu labor heurístico que

> Vi ainda todas as cartas anuas que os nossos Padres da Companhia escreveram desta Etiópia, desde o ano de 1556 até ao ano de 1656, as quais são muitas, escritas por padres de grande virtude, e igual verdade, e as temos conservadas no cartório do Colégio de Coimbra. (fl. Vv°)

Não se esgotam nestas fontes, os trabalhos documentais compulsados pelo cronista jesuíta. De facto, apesar dos tratados e epístolas anteriores firmarem os alicerces da sua obra, o padre Baltasar Teles arrola ainda algumas outras referências, anotando que

> Também vi os Comentários curiosíssimos do Reverendo padre Jerónimo Lobo, da nossa Companhia, Provincial que foi na Índia, varão muito autorizado e conhecido nas quatro partes do mundo, porque em todas por vezes esteve, o qual tem composto um grande Itinerário de suas largas e admiráveis peregrinações, entre as quais lhe não escapou a de Etiópia, à qual foi em serviço daquela cristandade com o ilustríssimo e Reverendíssimo Patriarca D. Afonso Mendes e lá esteve ocupado santamente na conversão daquelas gentes, por espaço de nove anos, e como testemunha de vista nos conta nestes seus Comentários o que naqueles Reinos experimentou, vendo terras e padecendo trabalhos. (fl. Vv°)

A presença do *Itinerário*, da autoria do padre Jerónimo Lobo, tem, como veremos, alguma importância na intertextualidade da *História* telesiana. Trata-se, porém, de uma referência que se havia já anunciado nos pareceres e licenças iniciais da obra, espaço de legalizações e aprovações em que se podia encontrar precisamente um parecer do padre Jerónimo Lobo que, na sua qualidade de antigo Provincial da Província de Goa, declara que a obra de Baltasar Teles segue e concorda com as informações dos padres jesuítas em que se tinha baseado, assim confirmando

que a dita História está muito verdadeira, e conforme ao que em seus Tratados contam os ditos padres e não menos ao que eu vi e experimentei, e posso dizer com verdade, *quorum pars magna fui.* (fl. I)

A encerrar as referências documentais convocadas para este prólogo ao leitor, introduzindo a discussão depois desenvolvida ao longo do livro entre o «conhecimento moderno» e as autoridades antigas, o cronista jesuíta ainda explica que

finalmente, vi todos aqueles livros antigos e modernos que, ou breve ou largamente, descrevem as coisas deste Império, combinando-as com as que eu agora aqui escrevo; porque na verdade os antigos tiveram pouca notícia destas terras. (fl. Vv°)

Retenha-se que, só depois destas cuidadosas declarações esclarecendo, afinal, intertextualidades e autoridades mais generosas do que a unilateral declaração titular poderia fazer supor, julga Baltasar Teles poder encerrar o seu prólogo com a retórica acentuação da veracidade do seu trabalho que

Com tão abonadas testemunhas bem posso obrigar a fé de minha verdade no discurso desta obra (...) eu posso dar a minha palavra, firmada com juramento, que não direi, nestas matérias da Etiópia a Alta, cousa inventada por mim mesmo, senão segundo a verdade das informações tam apuradas que irei seguindo. (fl. Vv°)

Estas últimas palavras não deixam de contribuir para se reflectir acerca da dimensão histórica da obra e é conveniente alargá-las com outros textos estampados nas páginas iniciais da *História da Etiópia-a-Alta* que, de cariz essencialmente apologético, não deixam de funcionar como introduções elevadas dirigidas à preparação da leitura do público potencial do livro, preenchido pelos auditórios religiosos e cultivados da época. Assim ocorre com uma interessante e demorada epístola laudatória de D. Francisco Manuel de Melo oferecida a Baltasar Teles e composta propositadamente para a edição impressa da sua *História*. Exornando a inteligência e o saber do cronista jesuíta, a carta do grande intelectual de Seiscentos tem mesmo a vantagem de traçar em termos panorâmicos a representação da biografia do

religioso, recordando o seu itinerário docente, relevando, nomeadamente, a sua competência filosófica e teológica, servida ainda por uma profunda qualidade literária (fls.VIII-XI). Intitulada, com exacerbada extensão, *«antidoron ou remuneraçam oferecida ao leitor desta História, pelo afecto, pelo reconhecimento da benignidade, da doutrina, que ao muito Reverendo Padre Mestre Baltasar Teles da Companhia de Jesus, e Provincial da Provincia Lusitana, deve o seu maior amigo e seu menor discípulo D. Francisco Manuel»*, a carta funciona como uma sentida exornação do Mestre, mas também como uma cuidada justificação do seu labor de compilação, organização e redacção da história da Etiópia. De facto, a concluir a sua epístola, em eloquente desafio ao leitor, o célebre escritor português sublinha que

escreveu o Padre Mestre Baltasar Teles esta História pelas memórias que da Etiópia deixaram escrito o Padre Manuel de Almeida, o Padre Pero Pais, o Senhor Patriarca D. Afonso Mendes. Esta é a primeira verdade que logo te inculca nosso Autor, no Rosto, no Prólogo e no Livro. Não cuide algum ignorante que, por esta causa, tem esta obra menos sua. Quem diria que deixa a fábrica de ser do Arquitecto elegante, porque os materiais nasceram em poder alheio, e por trabalho alheio se ajuntaram: não deixava o Capitólio de ser de Roma, posto que os mármores viessem de Corinto... (fl. XI)

Trata-se de oferecer nestas declarações uma linha de elevação da obra do cronista jesuíta em defesa da sua originalidade literária e, ao mesmo tempo, de preparação da leitura que se prolonga ainda, a seguir, a um outro nível literário e retórico, num pequeno poema latino em que o padre André Cardoso, outro religioso da Companhia de Jesus, desenvolvendo as imagens de D. Francisco de Melo, canta que

Hanc Almeyda suam noscit sed supicit auctam,
Ille paravit opes, iste polivit opus.
Marmoream Augustus se jactat linquere Roman,
Quam latere ex vili comperit ante rudem:
Aureus ex auro qui facit Aethiopem. (fl. XII)

Ultrapassados estes dois textos específicos, descobre-se uma nova carta, igualmente extensa, projectando autoridade histórica e religiosa, escrita em 1655 pelo patriarca católico da Etiópia D. Afonso Mendes. Esta epístola tem também algum interesse para o esclarecimento da encomenda da obra a Baltasar Teles, fornecendo ainda alguns outros esclarecimentos que ajudam a perceber as condições da sua eleição para trabalhar no projecto da edição impressa. Entre outras informações relevantes, refere o patriarca jesuíta que, após ter saído da Etiópia, ao regressar a Goa,

> chegou a ela a Crónica da Companhia de Jesus de Portugal, composta por vossa Paternidade, a vista e a lição da qual me causou grande alegria por ver acabadas as demoras que houve em sair à luz este parto mais vagaroso que o do elefante, e que depois de correr várias mãos sem em nenhuma fazer assento, como a pomba que saiu da Arca de Noé, na mão de Vossa Paternidade achou o ramo de oliveira em que pousou e descansou. Lendo-a uma e outra vez me pareceu que entrara em outro mundo, desconhecendo a ordem, composição e linguagem tão excelente, totalmente diferente da que pouco antes corria. (fl. XIII)

Estas linhas do padre Afonso Mendes são particularmente importantes, atendendo até à sua situação de escritor das coisas da Etiópia. Sublinhem-se dois aspectos realçados nesta carta do patriarca, somando à qualidade literária de Baltasar Teles a sua competência como cronista, conseguindo compilar, organizar e ordenar apontamentos e documentos dispersos para conseguir produzir uma história da Companhia de Jesus em Portugal que era informada e de leitura atractiva. Escrevendo de Goa, em Setembro de 1655, o patriarca português não poderia, naturalmente, deixar de comparar este esforço de compilação e redacção com a situação da literatura histórica sobre a Etiópia, pautada também pela dispersão, por uma variedade de esforços manuscritos, epistolares e documentais que careciam de ordenação e redacção competentes, prefigurando uma obra qualificada, duplamente, nos domínios da crónica e da narrativa literária, capaz assim de cumprir um papel já de divulgação da história dos contactos portugueses com as regiões da Abissínia, já também de servir de exemplo às missões e

aos missionários da Companhia de Jesus espalhados pelos diferentes ultramares. Nesta ordem de ideias, tendo presente a experiência no croniciado de Baltasar Teles, o patriarca jesuíta sublinha que

> Esta consideração presente espertou em mim um pensamento e desejo de ver posta em semelhante estilo a História da Etiópia que por morte do Padre Pero Pais, quasi primeiro conquistador daquela empresa, e do Padre Manuel de Almeida, Visitador dela, estava no mesmo estado em que estava a Crónica de Portugal nos tempos passados sem haver quem pusesse os olhos nela. (fl. XIII)

Repare-se que, de acordo com a carta de D. Afonso Mendes, o problema da redacção e publicação de uma história da Etiópia não radicava essencialmente numa questão de informação, mas antes num problema de *estilo,* noção que se deve, naturalmente, entender em termos amplos como qualidade literária e capacidade de organização documental, dois princípios constantemente presentes na historiografia religiosa de Seiscentos. Aprofundando mesmo esta ideia de sobrevalorizar o *estilo,* enquanto qualidade literária e cronística, o patriarca da Etiópia esclarece, de seguida, as condições concretas da sua encomenda ao padre Baltasar Teles, assinalando que

> me resolvi em pedir a nosso Reverendo Padre Geral me fizesse a graça de encarregar a vossa Paternidade desta obra, que não seria muito dificultosa, por a lenha toda estar junta e não restar mais trabalho que ordenar a fogueira, por os sobreditos dois Padres terem passados, notados e trasladados todos os livros de Etiópia que tocam em história, ou seja dos Abexins ou seja nossa, posto que em diferentes estilos, os quais era necessário reduzir a concórdia por o Padre Pero Pais escrever em português sendo castelhano de nação (...). E o padre Manuel de Almeida, com a língua portuguesa lhe ser materna, e a criação mui polida, por ser natural da nobre cidade de Viseu, se atou tanto à disposição e palavras do Padre Pero Pais, que também lhe bebeu em grande parte os vícios delas. (fl. XIIIv°)

Resolvem-se, assim, algumas das perplexidades que os leitores da *História da Etiópia-a-Alta* não deixariam de colocar quando encetavam as leituras iniciais dos seus títulos e prólogos.

Explica-se agora que, em rigor, não era condição indispensável para a produção do trabalho impresso ter o cronista jesuíta vivido pessoalmente na Etiópia, militando nas missões religiosas da Companhia, para conseguir redigir trabalho informado e documentado. Pelo contrário, informação e documentação abundavam, mas faltava-lhes ordem, organização e, sobretudo, a qualidade literária sem a qual não seria possível dirigir um trabalho para públicos mais vastos, culturalmente habituados a avaliar novas informações também em função da sua composição literária e apresentação formal. Era este o trabalho que se encomendava ao padre Baltasar Teles: a convocação da sua experiência no croniciado e a sua proficiência literária. De qualquer modo, não deixava de se exigir igualmente algum labor crítico, percebendo-se rapidamente que é ao rigor da crítica teológica e escriturística que se apela para apoiar a compilação da história da Etiópia. Com efeito, nas linhas finais da sua epístola, o patriarca jesuíta assinala que

> não são menos, nem menores as fábulas que os Autores Abexins semearam em suas histórias, ou sejam sagradas ou profanas, que principalmente se acham onde se trata os seus princípios, geração e nobreza de seus Imperadores, cuja descendência trazem de David por Salomão, e outros particulares, cuja falsidade se mostra do Texto da Sagrada Escritura. (fl. XIIIv.)

Qualidade literária, competência cronística, vigilância religiosa e teológica parecem formar o quadro fundamental de referências que concretizava a encomenda dirigida ao padre Baltasar Teles: como é que o cronista jesuíta se desembaraçou deste trabalho? O que é que o público que acedia à leitura da *História da Etiópia-a-Alta* podia encontrar nos seus *livros* e capítulos?

Nas cuidadas setecentas e setenta e quatro páginas oferecidas na edição impressa de 1660, era possível descobrir essa tradicional divisão em *livros* que, em número de seis, apresentavam um total de duzentos e trinta e sete capítulos, formando geralmente pequenos textos em que duas ou três páginas eram suficientes para narrar um acontecimento ou tema que, pela morfologia ou

cronologia, exibia alguma unidade e especificidade. Existe mesmo ao longo da obra uma recorrente homogeneidade que se concretiza através de uma pequena escala cronológica e factual – seguindo, aliás, os processos especializados pela cronística religiosa –, sendo mais difícil recuperar grandes unidades temáticas e, muito menos, aceder a estruturas interpretativas e explicativas passíveis de caracterizar o objecto da obra, a história da Etiópia. De facto, a própria divisão em *livros* não oferece fracturas precisas de assuntos, funcionando antes como modalidade de organização da narrativa e de orientação da leitura, sugerindo pausas e reflexões. Situações que tornam difícil sumariar os principais temários da *História da Etiópia-a-Alta,* sendo preferível acompanhar livro a livro a crónica que Baltasar Teles procura organizar e apresentar com as estratégias e competências gerais assinaladas.

O primeiro *livro*, provavelmente o mais interessante, oferece ao longo dos seus trinta e nove capítulos um extenso e variado conjunto de informações que se estende da geografia, usos e costumes dos abissínios à descrição da fauna, do clima e da origem da organização política e religiosa dos reinos da Etiópia. Dependente com largueza dos trabalhos de Manuel de Almeida e, menos generosamente, das notícias de Pero Pais, encontramos neste andamento inicial uma longa narrativa que, para as nossas «especialidades» científicas actuais, parece constituir o *livro* mais apelativo, não deixando também de convocar curiosidades eruditas epocais, conquanto os seus assuntos se situem longe dos objectivos centrais, normativos e exemplares, perseguidos pelo esforço cronístico do religioso da Companhia de Jesus. É a partir do segundo *livro* que a *História da Etiópia-a-Alta* abraça longa e decivamente um registo cronístico, factual, didáctico e exemplar que não mais abandonará. Assim, nesta segunda parte, quarenta e um capítulos procuram compendiar cerca de um século de «história portuguesa» da Etiópia, narrando e seleccionando os acontecimentos mais relevantes que se haviam sucedido desde o tempo de D. João II até à morte do patriarca D. André de Oviedo, em 1575. Esclareça-se, de resto, que a obra do padre Baltasar Teles com celeridade mergulhá intensamente, a partir deste

segundo *livro*, naquele que se afigura representar, afinal, o seu principal objectivo literário e histórico, vazado na investigação e narração cronística da actividade missionária jesuítica na Etiópia, temário que ocupa e esgota os restantes livros oferecidos pela *História da Etiópia-a-Alta*. Com efeito, o terceiro *livro* reúne trinta e sete capítulos que se ocupam quase inteiramente da actividade do padre jesuíta Pero Pais, informando sobre a missão religiosa e as vicissitudes políticas em que se foi desenvolvendo o seu patriarcado. O *livro* quarto entretem-se com demora a tratar os sucessos religiosos e políticos relacionados com a conversão do célebre Rás Celá Christós, alongando-se na narração da obra do patriarca Pero Pais até à sua morte, iniciando ainda, a seguir, a história do patriarcado de D. Afonso Mendes. Os quarenta capítulos do *livro* quinto prosseguem atentamente a crónica do patriarca jesuíta, desde a conversão do imperador até ao início das perseguições religiosas contra os missionários católicos. Este é precisamente o tema com que abre o sexto *livro*, exclusivamente composto pela reconstrução factual da actividade missionária nos anos vinte e trinta de Seiscentos, o período em que a Companhia acabaria por se ver progressivamente isolada da comunicação com os poderes e as populações abexins. A encerrar a crónica encontram-se dois apêndices, novamente com algum interesse didáctico e exemplar, adequados, por exemplo, a uma espécie de parenética missionária. O primeiro *«dá alguma breve notícia de alguns padres que morreram depois de sairem desterrados de Etiópia, os quais nela fizeram grandes serviço de Deus»* (p.669), compilando-se também, em continuação, apontamentos históricos e hagiográficos sobre as vidas dos padres João Velasco (p.678), Diogo de Matos (p.679), Francisco Marques (p.681), António Fernandes (p.686) e Afonso Mendes (p.693). Um segundo anexo apresenta, finalmente, um precioso *«calendário de alguns que morreram pela fé em Etiópia na perseguição do imperador Faciladás, no qual também se conta a morte gloriosíssima do invitíssimo príncipe Raz Celá Christós»* (p.703). A partir deste breve sumário panorâmico, tratemos, seguidamente, de procurar compreender melhor como funciona a obra do padre Baltasar

Teles, investigando nomeadamente as suas diferentes competências e informações, da história ao literário, da descrição à missão.

II. As Origens da História da Etiópia: o Mito do Preste João

Não era apenas na fixação do título que a maioria das obras portuguesas dos séculos XVI e XVII dedicadas à Etiópia, impressas e manuscritas, continuava a convocar, em posição central, a mítica figura do Preste João. Uma leitura mais atenta dos primeiros capítulos destas colecções, em especial dos principais tratados e apontamentos manuscritos reunidos pela narrativa do padre Baltasar Teles, permite facilmente verificar que os andamentos iniciais de todos estes trabalhos, sem qualquer excepção, revisitam criticamente a ficção histórica que encerrava a ideia do Preste João. Trata-se mesmo de uma situação que podemos prolongar longamente desde as epístolas latinas de Damião de Góis, atravessando a produção impressa quinhentista, para se fixar normativamente nos grandes monumentos de Seiscentos. Seguindo para este último período uma ordem cronológica, na *História da Etiópia,* do padre Pero Pais, no *De Habissinorum Rebus,* do padre Nicolau Godinho, na volumosa *História* do padre Manuel de Almeida e no trabalho de D. Afonso Mendes, encontramos sempre os dois primeiros capítulos a discutir a questão do Preste, dissolvendo os principais mitos em que o tema se havia subsumido no final da Idade Média. Trata-se mesmo de uma opção importante na organização narrativa e histórica destes textos, procurando assim rediscutir a ideia do Preste João para melhor elevar e justificar a prioridade da abertura dos contactos entre a cristandade europeia e abissínia protagonizada pela expansão portuguesa. Prolongando este modelo, também as linhas de abertura do primeiro livro da *História da Etiópia-a-Alta* funcionam em termos centrais como um prólogo histórico-apologético dos descobrimentos e expansão portugueses, neles se inserindo, como *caso* exemplar, a reabertura de relações com a cristandade etíope, temas imediatamente exornados no capítulo

primeiro intitulado *«da ocasião que houve para escrever esta História da Etiópia-a-Alta e do nome de Preste João que vulgarmente se dá a este império»*. Este discurso apologético, que importa reter prolongadamente para se perceber como se cruza constantemente a missão da Etiópia com a renovação da história de Portugal, sobreleva também a qualidade literária e, em particular, a competência retórica do cronista jesuíta, esclarecendo que

> o valor lusitanô com suas vitoriosas armas e com suas ousadas e nunca ouvidas navegações (deixando já descoberta e quase conquistada a costa africana) rompeu com admiração das gentes e espanto da mesma natureza as fatais balizas do cabo Tormentoso, e depois que os mesmos portugueses passando adiante chegaram com nobre e nunca visto atrevimento a espertar o Sol na mais remontada recâmara dos primeiros berços de seu Oriente e abriram de par em par as portas dos mares até então fechados, e depois que descobriram novas e francas estradas pelo largo e imenso oceano para o comércio da Índia Oriental; não só se achou o mundo muito mais enriquecido do que dantes se imaginava (em razão das muitas drogas e preciosas mercadorias que em tão grande cópia trouxeram do Oriente aquelas nossas tão poderosas e celebradas naus da Índia) mas também por esta mesma via se ficaram alcançando grandes e mui certos conhecimentos de largos impérios, de novos reinos, de vastíssimas monarquias, de estendidas províncias, de ricas e famosas ilhas, de gentes belicosas, de nações inumeráveis; das quais coisas dantes nem os maiores cosmógrafos tiveram as menores notícias, de sorte que com razão podemos dizer que aos portugueses deve o mundo ver-se mais rico e achar-se mais estendido. (I, 1)

Este discurso introdutório tem algum interesse. Não apenas por testemunhar a capacidade literária do religioso jesuíta, mas especialmente por conseguir edificar um contexto histórico e cultural normativo em que se deveria situar e orientar a leitura da sua obra. Repare-se que Baltasar Teles associa a prioridade dos descobrimentos portugueses ao alargamento dos conhecimentos universais, preparando, assim, a discussão sobre a redescoberta europeia da Etiópia, temário em que era também necessário casar a acção histórica primacial de Portugal com a produção de

conhecimentos rigorosos sobre esses territórios. Prosseguindo, o cronista da Companhia de Jesus pode agora, em termos sequenciais, escrever que

> entre as regiões, das quais por este admirável descobrimento da India, tivemos ilustres notícias, foi uma a de Etiópia-a-Alta que está sobre o Egipto, vulgarmente chamada Preste João, da qual, ainda que muitos autores escreveram muito, foi contudo tal a variedade e tão enredada a confusão com que desta uns falaram e outros fabularam, que não faria pouco serviço à verdade quem desatasse ou quebrasse estes nós e quem mostrasse o verdadeiro caminho deste tão cego e embaraçoso labirinto. (I,1)

Assumindo, assim, um compromisso com a realização de uma narrativa «verdadeira», é particularmente significativo que Baltasar Teles discrimine, de seguida, os dois caminhos, as duas principais vias que, da aventura militar – vinculada ao império oriental e seus heróis – à missão religiosa – dominada pela acção da Companhia de Jesus –, ligavam a expansão portuguesa às terras abexins. Trata-se das duas direcções que, mesmo no domínio da organização discursiva e da intertextualidade, dominam narrativamente a crónica do jesuíta, o qual recorda, por isso, nestas linhas normativas introdutórias que

> outrossim entraram por aquele império tão triunfantes as armas de quatrocentos portugueses levados pelo mui esforçado capitão e insigne confessor de Cristo, Dom Cristovão da Gama (irmão de Dom Estevão da Gama, governador da Índia, filhos ambos de Dom Vasco da Gama, primeiro conde-almirante dos mares da Índia e de Dona Clara de Ataíde), e foram também tão notáveis os trabalhos que por espaço de mais de oitenta anos ali padeceram os religiosos da Companhia de Jesus, cultivando aqueles cristãos, que julguei por bem empregadas estas minhas lucubrações em descrever obras tão gloriosas. (I, 1)

Parece importante reter estes dois campos exemplares – as armas e os religiosos lusitanos – porque rapidamente Baltasar Teles convoca estas duas dimensões da história da Etiópia para polemizar e defender a prioridade da acção portuguesa. Apresentando a sua narrativa como um esforço sério apostado em ultrapassar as fabulações e invenções que ocultavam a verdadeira

história das regiões abissínias, o cronista jesuíta destaca duas áreas polémicas através das quais vários autores embaraçavam a verdade. Com efeito,

> não somente se pode queixar a mesma verdade, mas também a nação portuguesa pode formar contra eles grandes libelos e queixas, pois houve algum destes escritores que com notável temeridade quis desluzir as gloriosas acções que em Etiópia obraram aqueles quatrocentos portugueses, libertando aquele império e tirando-os das garras do cativeiro dos mouros, quiçá para se não persuadir que podiam tão poucos soldados fazer tão grandes proezas, sendo assim que os portugueses sempre foram mais avaliados no mundo pelo esforço de braço que pelo número da gente. (I, 1)

Imediatamente a seguir, este cuidadoso e estratégico capítulo inicial da *História da Etiópia-a-Alta* acrescenta ao exemplo militar, significativamente coligado a esse outro *Gama* e, assim, à conquista do império oriental, o paradigma ainda mais elevado da missão religiosa que importava recolocar em termos rigorosos e verdadeiros na crónica das suas realizações históricas precisas. Assinala, por isso, este primeiro andamento do texto que

> também os religiosos da Companhia com muita razão nos pudéramos queixar, pois tanto sem fundamento se atreveu um destes autores a despintar as santas acções e mui religiosos procedimentos do primeiro patriarca que tivemos de Etiópia, o qual foi um dos mais ilustres sujeitos e de maiores merecimentos que teve a Companhia em Portugal, como se verá no processo desta obra. (I, 1)

Partindo deste contexto introdutório, largamente normativo, prenunciando polemização crítica e projectando-se sobre as modalidades de preparação da leitura da obra, pode começar o padre Baltasar Teles a discutir aquele que se apresenta como o tema de entrada na história da Etiópia: o mito do Preste João. Anterior a qualquer outro esforço de descrição e crónica da acção portuguesa nos espaços abexins, importava discutir e esclarecer com rigor aquele tema tradicional. Deste modo,

> primeiro que entremos pelo mar alto das coisas desta Etiópia Alta, é bem sabermos o nome próprio, porque até nele têm

> falado os historiadores com grande variedade, e como erravam logo no princípio, não era muito que ao diante viessem a falar tantas verdades como aqueles de quem disse o profeta «Erraverunt ab utero, locuti sunt falsa». O nome que em Portugal se atribuiu àquele Império e ao seu imperador foi o de Preste ou Presbítero João, como largamente se pode ver em João de Barros, Diogo do Couto, no nosso padre o doutor Nicolau Godinho, nos lugares citados à margem, e em Damião de Góis, o qual chama àquele imperador o Precioso João. Porém, com boa licença dos que estes nomes puseram, digo que tudo isto foram uns preciosos enganos sobre este Precioso João, porque hoje clara e evidentemente nos consta por via dos portugueses, que depois lá entraram, e por via dos nossos religiosos da Companhia, que quase aos palmos mediram toda esta Etiópia, correndo-a de popa a proa, que não acharam lá nem rasto de tão santos títulos e de nomes tão celebrados... (I, 1)

Em continuação, o segundo capítulo do primeiro livro da *História da Etiópia-a-Alta* procura explicar *«a causa que houve de engano em o nome de Preste João e aponta-se o próprio nome deste império»*. Começando por se apoiar nos textos iniciais da obra impressa do padre Nicolau Godinho e nos apontamentos manuscritos organizados pelo patriarca D. Afonso Mendes, o cronista da Companhia de Jesus esclarece que

> o nome de Preste João, ou Presbítero João, foi próprio de um imperador cristão, posto que Nestoriano, que obedecia ao patriarca de Babilónia (de maneira que também a ele obedeciam os cristãos a quem na Índia chamavam da Serra ou de São Tomé), como se pode também ver no padre frei António de Gouveia, no seu erudito livro da jornada que fez a estes cristãos aquele grande prelado Dom Frei Aleixo de Meneses. (I, 2)

Seguindo, de facto, nesta discussão, obras eruditas e não qualquer tipo de investigação primária, as reflexões de Baltasar Teles dilucidam, em personalizada declaração imperativa:

> Digo, pois, que este imperador reinava no sertão da Ásia, cujo apelido era Jonanão, derivado de Jonas profeta, e este nome os europeus lhe mudaram em João e era comum aos reis daquela monarquia, como foi o de faraó aos reis do Egipto, o de Dario aos reis da Pérsia, o de césares aos imperadores romanos e o de turco aos da casa otomana. O prenome de Preste é o mesmo que

presbítero (como também entre nós lhe damos a mesma abreviatura), e dizem que se lhe pôs este nome em razão da cruz que sempre diante levava, como entre nós levam arvorada os arcebispos. (I, 2)

Encontramo-nos colocados perante um texto significativo. O cronista jesuíta privilegia reconstruir inteiramente o mito do preste João, não critica nem discute a sua historicidade, limitando-se apenas a fazê-lo mudar de situação geográfica. De facto, a apologia do mito permanece inalterada, mesmo nas suas ligações às escrituras veterotestamentárias, esclarecendo a *História* de Baltasar Teles que a incompreensão da questão não radicava na veracidade do mito do Preste, mas antes na sua vinculação a um império abexim. Esta discussão ligava-se, assim, precisamente à verdadeira história da origem dos contactos entre Portugal e a Etiópia, visto que a ideia de um grande potentado cristão, nas costas dos muçulmanos, governado pelo Preste João

> nasceu do erro daquele nosso português Pero da Covilhã, o qual foi mandado com Afonso de Paiva, por elRei D. João II, no ano de 1487, por terra, em descobrimento assim da Índia como daquele tão nomeado Imperador, do qual havia em Portugal mui desejadas, posto que mui escuras notícias; e voltando este português já da Índia para o Grão-Cairo, ouvindo em Adém e Suaquém (por onde passou) contar muitas coisas do imperador abexim (que ali lhe ficava mais vizinho) de como era cristão e trazia cruz na mão e que havia ali mosteiros de religiosos e, outrossim, como não tivesse descoberta em toda a Índia por onde andou, outra alguma nova de algum príncipe que habitasse na Ásia, se veio a persuadir que não tinha para que passar adiante para buscar o que não sabia que houvesse, tendo tão perto o que lhe diziam que na Etiópia havia. Por onde primeiramente ele se persuadiu a si mesmo que tinha achado a mina que o seu rei lhe mandara descobrir e que aquele sem dúvida era Preste João, mais conhecido em Portugal por desejos que por notícias. Com estes pensamentos se foi logo Pero da Covilhã em pessoa à Etiópia, avisando primeiro do Cairo a Portugal ao sereníssimo rei Dom João II do que imaginava que tinha alcançado, escrevendo-lhe por várias vias com repetidas cartas; e como novas alegres ordinariamente são mais cridas que examinadas, esta assim a montão e em grosso foi tão bem recebida, tão festejada e aplaudida, que logo neste reino e

> depois em toda a Europa foi aclamado o imperador abexim de Etiópia por Preste João da Ásia, ficando este em trevas e esquecimento, e levando o outro o nome e os aplausos. (I, 2)

A discussão que se segue é importante. Baltasar Teles sublinha esse processo quase constante de transferência e recuo geográficos do mito do Preste João, cada vez mais perdido e procurado num Oriente progressivamente mais longínquo. Na verdade, desde as últimas décadas do século XVI que o reino cristão do Preste se tentava encontrar nas regiões que informavam esse outro/mesmo mito do Cataio, mobilizando também o esforço de vários religiosos jesuítas. Por isso, a *História da Etiópia-a-Alta* trata de sumariar esta transferência tanto espacial como simbólica, sublinhando que

> tenho para mim que este imperador da Ásia era aquele rei cristão que habitava no Cataio, do qual fala Santo Antonino, arcebispo de Florença, cujo baldado, posto que bem intencionado descobrimento, tem custado a muitos religiosos da Companhia, os quais na Índia com uma santa porfia correram infinidade de terras, descobriram maior vastidão de mares do que Cadmo buscando este tão escondido velo de ouro, de tão encoberta monarquia, até que finalmente se vieram a resolver que em todo o Oriente não há hoje mais que os nomes vãos dos campos em que floresceu esta tão celebrada Tróia do Cataio e do seu imperador Preste João. (I, 2)

Estes apontamentos exibem ainda um outro interesse particular, sugerindo o conhecimento e a leitura de algumas obras e epístolas de padres da Companhia de Jesus que foram divulgando no Ocidente informações sobre os territórios a Norte da Índia, especialmente da zona do Tibete e dos Himalaias. Enquanto cronista geral da sua ordem religiosa, Baltasar Teles teve certamente acesso a muitos desses materiais, sendo pelo menos evidente a frequência do pequeno tratado do padre António de Andrade, impresso em 1626 com o título significativo de *Novo Descobrimento do Gram Cathayo, ou reinos do Tibete*[26]. Ocorre,

[26] ANDRADE, António de (SJ), *Novo Descobrimento do Gram Catahayo, ou reinos do Tibet*, Lisboa, Mateus Pinheiro, 1626. A missão do padre António de Andrade iniciou-se em 1624, partindo de Caxemira o jesuíta passa Srinagar, atravessa o

contudo, que a obra deste missionário jesuíta na Ásia apresenta uma visão compósita da noção de *Cataio* em que o confronto entre o mito e a realidade ainda não se encontra totalmente resolvido, insinuando mesmo o seu trabalho impresso uma desfocada compreensão, entre outras, das comunidades religiosas budistas tibetanas, cuja organização e actividade comparece comparada à eclesiologia e às práticas religiosas cristãs, informando, por isso, o texto que

> têm casas de oração, como as nossas Igrejas, mas muito limpas, pintadas pelos tectos, e paredes, e como serem em suas pessoas, e vestidos pouco limpos, geralmente no que toca às Igrejas, as tem sobre maneira limpas, as imagens são de ouro, e uma que vimos em Chaparangue, estava assentada com as mãos levantadas, representava uma mulher que eles dizem ser a Mãe de Deus, e assim reconhecem o mistério da Encarnação, dizendo que o Filho de Deus se fez homem, têm mais o mistério da Santíssima Trindade, mui distindo, e dizem que Deus é Trino, e Uno, usam de confissão, mas em certos casos somente com o seu lamba maior, têm vasos de água benta muito limpos, da qual levam os particulares para sua casa, usam de certos lavatórios que parece representam o sagrado Baptismo, têm a lei dos Mouros por abominável e zombam muito da do gentio...[27]

Descrevendo e exagerando, assim, um tão amplo e generoso conjunto de aproximações à fé cristã, o tratado do padre António de Andrade acabaria por oferecer uma conclusão plena de optimismo, sobrelevando a certeza do sucesso de uma futura missão da Companhia nestas regiões

> e terras do Tibet, e tão estendidos reinos, bem se deixa ver quão grande porta nos abriu o Senhor para a promulgação do seu Sagrado Evangelho, e como V. R. e os mais Padres amantíssimos

desfiladeiro de Mana e consegue atingir as nascentes do Ganges. Penetra efectivamente no Tibete, fundando uma missão cristã em Tsaparang e outra em Rutog, mantendo-se a primeira activa e frequentada por missionários da Companhia até 1646 (Cf. PEREZ, Rosa Maria de Figueiredo, *Os Jesuítas portugueses e a representação das culturas*, in «Oceanos», 12 (1992), p.77).

27 ANDRADE, António de (SJ), *Novo Descobrimento* do Gram *Catahayo*, ou *reinos do Tibet*, Lisboa, Mateus Pinheiro, 1626, fls.l'4v-15.

> dessa Índia, tem tanto nos olhos e coração o bem das missões...[28]

Retenha-se ainda que a «descoberta» do Tibete é apresentada, como era habitual nestes relatos de missionários jesuítas, como um sinal e favor da providência divina. Só que, neste caso, o pequeno tratado do padre António de Andrade começa logo por procurar comprovar a dimensão providencial da sua chegada, em 1625, a partir da missão de Agra, no império do Grão-Mongol, aos territórios tibetanos, ligando este sucesso, significativamente, aos êxitos ocorridos, também nesse ano, na missionação da Etiópia. Escreve, pois, este padre jesuíta português que

> com muito mor razão deve o mundo todo festejar a redução do grande império de Etiópia à obediência da Santa Igreja Católica Romana: império tão grande que ele só é igual ou maior que toda nossa Europa, pois tem de largo quinhentas léguas, e de comprido setecentas. Ambas estas empresas tão gloriosas guardou a divina providência, por tantos séculos, para os generosos espíritos portugueses, e para o espírito, e zelo das almas dos reverendos padres da Companhia de Jesus...[29]

Neste contexto, as palavras cuidadosamente estampadas por Baltasar Teles para encerrar o debate sobre o Preste João parece permitirem esclarecer um processo complicado em que o mito se foi dissolvendo enquanto evidência real, enquanto informação geográfica, etnográfica e religiosa, ao mesmo tempo que se vai transformando em *história*, quer dizer, permanecendo como tema de discussão e investigação erudita, perpetuando-se como uma espécie de campo especializado da cultura histórica religiosa epocal, o saber que, para as concepções que ressaltam destes textos dos missionários jesuítas, se acreditava ser verdadeiramente competente para, combinando a qualificação escriturística, o rigor cronístico e a militância missionária, ensinar e fixar as verdadeiras lições do passado que importavam para a compreensão e

28 ANDRADE, António de (SJ), *Novo Descobrimento* do *Gram Catahayo, ou reinos do Tibet*, Lisboa, Mateus Pinheiro, 1626, f1.15v.

29 ANDRADE, António de (SJ), *Novo Descobrimento do Gram Catahayo, ou reinos do Tibet*, Lisboa, Mateus Pinheiro, 1626, fl. 1v.

intervenção religiosa actuante no presente. É uma ideia que se recupera nas reflexões deste andamento capitular inicial da *História da Etiópia-a-Alta* quando o cronista jesuíta prefere convocar uma discussão crítica mais geral que teria algum interesse investigar mais demoradamente, dirigindo-se contra um certo espírito tradicional mesclando crenças medievais e proféticas. Com efeito, sublinhando a construção mítica dos reinos do Preste João ou do Cataio, Baltasar Teles conclui em termos críticos que

> tem ainda este Preste João encoberto e este Cataio escondido tão firmes alicerces na imaginativa de alguns crédulos que ainda esperam que se há-de descobrir este tesouro do Cataio, porque sempre no mundo, e em particular em nosso Portugal, houve gente de tão bom humor em matéria de crença, que cuidam que em nossos mares temos ainda uma grandiosa ilha, não só encoberta, mas encantada, e também crêem que habita em Ásia aquele imperador do Cataio e que assim este Cataio por agora encoberto, como a ilha, a seu tempo se hão-de ainda manifestar, dando esta ao mundo um novo rei, persuadindo-se que pode ser em efeito, tudo o que eles querem que seja por imaginação.(I,2).

É preciso compreender que estas discussões em que se acusa o mito, a superstição e a credulidade têm naturalmente uma importância normativa nodal na elevação da crónica telesiana, qualificando com retórica frequência o seu carácter rigoroso e verdadeiro. Mais ainda, num outro plano relacionado com a preparação das modalidades de leitura da sua obra, este debate inicial mostra-se verdadeiramente normativo para sugerir um consumo erudito em que a obra já não apenas sugere, mas quase obriga a acompanhar, com anterioridade, a revelação de uma intriga inteiramente credível. Daqui decorre, em continuação, a qualificação com que o texto se permite, finalmente, esclarecer – seguindo de perto as lições da obra manuscrita do padre Manuel de Almeida – os conceitos, designações e palavras considerados acertados para definir e caracterizar rigorosamente as regiões da Abissínia em que se movimenta a crónica. Assim, pode agora o sacerdote jesuíta em novo registo pessoal destacar:

> digo agora que o próprio nome deste império da Etiópia-a-Alta ou sobre o Egipto (de que havemos aqui de falar) é Abássia e, conseguintemente, o nome de seus habitantes é abexins ou abexis; eles dizem abex, carregando no x e porque nós não pomos tão facilmente o acento no x, diremos em lugar de abex, abexim e a eles chamamos abexins. A pronunciação latina troca o x em dois ss e a eles chamam abassinos e à terra Abássia. Chamam estes povos ao rei nugue, e ao imperador Nuguea nagasta, que vale tanto como rei dos reis. (I, 1)

Este capítulo demora-se ainda a discutir a origem e significado do termo Abássia, cruzando as opiniões de Estrabão com as explicações dos trabalhos do padre Manuel de Almeida e do patriarca D. Afonso Mendes. Percebe-se que em torno destas pequenas discussões adeja um debate mais amplo que estrutura o primeiro livro da *História da Etiópia-a-Alta:* a constante confrontação entre as opiniões das principais autoridades geográficas clássicas e a experiência real dos missionários da Companhia de Jesus; as primeiras exacerbando as dimensões da Abissínia, confundindo-a e estendendo-a até à Índia, entendendo a noção de Etiópia num sentido também oriental e asiático; os segundos, esclarecendo a sua dimensão africana e contribuindo para determinar com grande aproximação os seus espaços e limites, da geografia à etnografia, da economia à organização política e institucional. Alguns autores clássicos como Estrabão, por exemplo, explicavam o termo Abássia anotando que as regiões etíopes se encontravam cercadas de *«charnecas e desertos»,* a que os egípcios chamavam precisamente *«abasses».* No entanto, seguindo as observações dos dois trabalhos dos missionários jesuítas, Baltasar Teles remata o segundo capítulo convocando

> o nosso doutíssimo patriarca de Etiópia, Dom Afonso Mendes, no lugar citado à margem, diz que pode ser que se chama assim de Abaxa, principal cidade do reino de Adel, vizinha à Etiópia (do qual reino foram antigamente senhores os imperadores de Etiópia) da maneira que o mesmo reino de Adel se chamou Zeilano, do porto de Zeila. Mas o nosso padre Manuel de Almeida diz que o nome de Abássia e Abexim não tem significação sabida, como a não têm os nomes de muitos reinos e

impérios que mais conhecemos pelas notícias da gente que pelas origens dos nomes. (I, 2)

Este pequeno apontamento tem algum interesse. Indica que a investigação, observação e descrição de grandes regiões interiores de África, como era o caso da Etiópia, utilizavam com frequência termos e palavras locais, vinculadas às culturas consuetudinárias indígenas, até porque, muitas vezes, não existiam sequer referências clássicas e modernas disponíveis para referendar esses territórios. Importa reter esta dimensão, já que ela se tornará recorrente sempre que o livro de Baltasar Teles invade o interior da Etiópia e percorre, com a ajuda dos textos e tratados dos missionários jesuítas, reinos ou montes, hidrografias ou povos...

Apesar das esforçadas estratégias históricas, literárias e retóricas com que se vai preparando uma leitura erudita e «credível», estes primeiros capítulos do livro inicial da *História da Etiópia-a-Alta* merecem alguma discussão mais demorada quer no domínio da história, quer também no âmbito específico do complicado tema do mito do Preste João. Encontramo-nos, de facto, perante um discurso cuidado, normativo, projectando algumas das principais competências e objectivos da crónica do religioso jesuíta – da qualidade literária às estratégias retóricas, da representação histórica à prefiguração da missão religiosa –, mas resta debater a qualidade das suas informações e conclusões. Comecemos pela história. Afigura-se conveniente discutir e, até, corrigir as notícias avançadas pelo padre Baltasar Teles acerca da cronologia dos contactos portugueses com a Etiópia. Na verdade, é necessário situar a inauguração dos intercâmbios organizados e oficiais com o «império do Preste João» a partir, pelo menos, dos horizontes cronológicos de 1484 ou 1485. É precisamente nestes anos que, como se sabe, João Afonso de Aveiro transporta consigo, no regresso da exploração ao Benim, um embaixador do régulo dessa região que, juntamente com outros reinos vizinhos, dependia de um monarca poderoso, o Ogané, geograficamente mais afastado[30]. Este reino misterioso foi identificado na corte joanina portuguesa com o império do Preste. A missão de dois emissários portugueses, Frei António de Lisboa e Pero de Montarroio, parece prender-se com estas notícias, tendo alcançado Jerusalém, mas não conseguindo aí estabelecer contactos significativos que alargassem a sua viagem, visto não dominarem o árabe, regressando a Portugal[31]. Só depois desta viagem, serão enviados com cartas de D. João II em missão verdadeiramente oficial Afonso de Paiva e Pêro da Covilhã, este encarregado principalmente de recolher informações acerca dos postos e meios de navegação no Índico. Partindo em Maio de 1487, encontravam-se um ano depois em Aden, tendo Covilhã seguido para a Índia e Paiva procurado alcançar a Etiópia. No entanto, quando Pêro da Covilhã regressa ao Cairo nos finais de 1490 ou princípios de 1491, é informado por dois judeus portugueses enviados por D. João II da morte de Afonso de Paiva. Dirige-se, de seguida, para a Etiópia de onde não mais sairia, apesar de ter contactado e sido visitado, em anos subsequentes, por outros enviados oficiais do rei de Portugal[32].

30 CARVALHO, Octávio Pais de, *Aveiro, João Afonso de,* in «Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses» (dir. de Luís de Albuquerque), Lisboa, 1994, I, p.104; CRISTO, António, *Alguns problemas sobre João Afonso de Aveiro,* Braga, 1960; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Os Descobrimentos Portugueses e a Economia Mundial,* Lisboa, 1982, II, pp. 151 e 162; PERES, Damião, *História dos Descobrimentos Portugueses,* Porto, 1983, p. 247.

31 GODINHO, Vitorino Magalhães, *Os Descobrimentos Portugueses e a Economia Mundial,* Lisboa, 1982, II, p. 162; PERES, Damião, *História dos Descobrimentos Portugueses*, Porto, 1983, p. 248; RODRIGUES, Vitor, *Lisboa, Frei António de,* in «Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses» (dir. de Luís de Albuquerque), Lisboa, 1994, II, p.605.

32 FICALHO, Conde de, *Viagens de Pêro da Covilhã,* Lisboa, 1898 (ed. fac-similada, Lisboa, 1988); GODINHO, Vitorino Magalhães, *Os Descobrimentos Portugueses e a Economia Mundial,* Lisboa, 1982, II, pp. 161-164; LAGARTO, Mariana, *Covilhã, Pêro da,* in «Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses» (dir. de Luís de Albuquerque), Lisboa, 1994, I, pp.324-325; PERES, Damião, *História dos Descobrimentos Portugueses,* Porto, 1983, p. 250; RODRIGUES, Vitor, *Paiva, Afonso de,* in «Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses» (dir. de Luís de Albuquerque), Lisboa, 1994, II, pp.861-862.

Para além destas precisões factuais, torna-se ainda imperativo esclarecer com maior rigor a história do mito do Preste João que não radica em termos originais nestas missões joaninas. Trata-se, consabidamente, de um mito medieval, alargado e divulgado nos meios religiosos europeus com maior intensidade quando alguns frades menores alcançaram a Etiópia no século XIV, dando a conhecer o cristianismo abissínio[33]. Este conhecimento não deixaria, nas décadas seguintes, de se aprofundar, em especial com a participação de delegados etíopes no concílio de Constança, entre 1414 e 1418, os quais viriam mesmo a ser recomendados por Martinho V ao soberano português na sua passagem por Portugal na altura do seu regresso às regiões abexins[34]. Um entendimento que se reencontra igualmente no concílio de Florença (1438-39), reunião em que o português André de Escobar parece ter tido participação cuidada, não sendo, por isso, de excluir que tivesse estabelecido contactos com os delegados etíopes presentes[35]. Nesta altura, comunicações significativas poderiam também entreter-se através de Nicolò de' Conti e Alberto Sarteano, cujas viagens e relações acerca das cristandades orientais viriam a divulgar-se através da prestigiada produção literária do humanista Poggio Bracciolini, no seu *De Varietate fortunae*[36]. As ligações epistolares do intelectual florentino ao infante D. Henrique são também conhecidas e não deixam de demonstrar que os contactos com a cristandade abissínia existiam, situação que deve mesmo ter influenciado desde meados de Quatrocentos os objectivos da expansão africana e as direcções religiosas dos Descobrimentos Portugueses[37]. De

33 DIAS, J. S. da Silva, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, 1982, pp. 68-69.

34 *Monumenta Henricina*, II, p. 274.

35 DIAS, J. S. da Silva, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, 1982, p.69.

36 COSTA, A. D. de Sousa, *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Braga, 1969, pp.172-176.

37 Vejam-se algumas sugestões acerca das possibilidades de conhecimento henriquino das regiões abissínias em GARCIA, José Manuel, *O elogio do Infante D. Henrique pelo humanista Poggio Bracciolini* in «Oceanos», 17 (1994), pp. 12-13.

qualquer modo, estas breves considerações servem para sublinhar que o conhecimento da Etiópia se havia tornado mais preciso no reinado de D. João II, reconhecendo tratar-se de uma região situada sobre o Egipto que se estendia até aos mares do sul e orientais[38]. Informações que seriam ainda confirmadas com a progressiva divulgação renascimental da obra de Ptolomeu, uma autoridade que entendia a Abíssinia como um território africano, distinto da Ásia... É neste contexto geral de intercâmbios religiosos, diálogos e qualificação de conhecimentos que se deve situar a missão de Afonso de Paiva e Pêro da Covilhã, a qual não constitui a fundação original de uma comunicação, afinal, em movimento, mas antes a formalização de contactos estratégicos entre o poder régio português e o potentado abexim de que se continuava, de certo, a exagerar a dimensão e importância imperial e religiosa, mas que se buscava nitidamente em sede africana, nas costas do Islão.

Em qualquer caso, julga-se ser significativo que o primeiro tema discutido e esclarecido pela obra de Baltasar Teles se encontre marcado por ambiguidades, erros e, inclusive, algumas ignorâncias importantes. O mito do Preste João não deixava, afinal, de concorrer para legitimar uma determinada concepção da Expansão Portuguesa, para além de fundamentar a sua prioridade. Tornava-se, pois, necessário transformá-lo em história, em crónica da expansão e em prefiguração da missão. Era preciso usar, discutir, dissolver e transmutar o mito não só para firmar a legitimidade e prioridade da Expansão portuguesa, mas também para fundar uma erudição que se construia a partir dele, agitando, exornando e comprovando a verdade do discurso histórico e cronístico oficial da história da Expansão portuguesa.

38 Esta ideia acolhe-se desde cedo à história dos Descobrimentos portugueses, encontrando-se já em BARROS, João de, *Décadas*, I, pte. 1, p. 183.

III. A Observação: Geografia, Natureza e Costumes

Informados, frequentemente densos e competentes, apresentam-se os capítulos seguintes do primeiro *livro* da crónica de Baltasar Teles. Servindo-se com generosa abundância do trabalho do padre Manuel de Almeida, a partir do terceiro capítulo começa a comunicar-se com um andamento mais informado e variado, em que se descrevem *as «terras que se compreendem debaixo deste Império da Abássia, ou Etiópia Alta»*. Explicava-se, assim, finalmente, o título eleito para o trabalho impresso. Na verdade, o cronista jesuíta apresenta com competência a distinção entre as diferentes regiões que, tradicionalmente, se englobavam debaixo da declaração genérica de Etiópia, dilucidando que

> este nome de Etiópia é mui geral e compreende todas aquelas regiões cujos habitadores têm cores pretas, porque a todos estes costumamos chamar etíopes. Também este nome quase com a mesma generalidade abarca as terras que vão desde as praias do mar Roxo da banda de Arábia até Palestina (as quais também nas sagradas letras se chamam Etiópia); o mesmo nome têm as terras que correm da parte de África saindo do Egipto ao longo do mar Roxo e, desembocando pelas portas deste mar, não só as que vão até ao cabo de Guardafui (que está em doze graus da linha equinocial), mas também tudo o que se estende até ao cabo da Boa Esperança e dobrando este cabo, tudo o que há de terras até Angola e Cabo Verde, porque a todos os que povoam estas costas e o sertão delas chamamos etíopes e às terras chamamos Etiópia. E para distinção da Etiópia que fica da parte da Arábia, lhe chamam a esta Oriental, por ficar mais para o Oriente e à outra Etiópia que corre da outra parte do mar Roxo, por ficar mais para o sul e para o ocidente, lhe chamam Austral ou Ocidental. (I,3)

Para fundamentar estas divisões gerais era possível convocar os novos tratados de geografia moderna, nomeadamente o *Novo Atlas ou Teatro de Todo o Mundo*, de João Jansónio, obra

publicada em 1653, oferecendo ainda novas fracturas e distinções de tal forma que

> quando vêm a falar em Etiópia, dividem-na em duas, a uma chamam Supeior ou Interior, outra Inferior ou Exterior; esta compreende, segundo sentem os modernos, a parte meridional da África que se estende da outra banda do trópico de capricórnio até altura de trinta e cinco graus. Chama-se esta Etiópia Inferior, por contraposição à Superior, de que logo falarei; divide-se em cinco diversas regiões, quais são Congo, Monomotapa, Cafraria, Zanguebar e Ajana. (I, 3)

Partindo destas divisões consagradas na literatura e nos Atlas geográficos da primeira metade do século XVII, o padre Baltasar Teles pode agora sublinhar que o objecto de estudo da sua obra é precisamente a outra Etiópia, designada por Superior, assim distinguida, de acordo com as suas fontes, por duas razões principais:

> primeira, porque dela vem descendo o Nilo a regar os campos do Egipto e por esta mesma causa se chama Etiópia Alta ou Etiópia sobre o Egipto; a segunda razão é porque esta, a respeito da outra Etiópia, é mais chegada ao pólo Árctico, o qual sempre a nosso respeito nos fica superior (...). Digo, pois, que nesta Etiópia Superior debaixo da zona tórrida (apesar dos que a faziam inabitável) e do trópico de Cancro, está o império abexim, que vulgarmente se chama Preste João, do qual aqui havemos de escrever. (I, 3)

Entrando numa descrição mais concreta desta Etiópia Alta, o cronista jesuíta resolve mesmo corrigir as autoridades antigas e, inclusive, os geógrafos e cartógrafos modernos, oferecendo um texto marcado por dimensões também científico-técnicas que se deveria ler em ligação com o grande mapa que a sua obra oferecia e convidava a desdobrar para se observar e compulsar atentamente ainda antes de lido o capítulo inicial (V., no fim, Mapa I). Sublinha, por isso, em continuação esta parte do texto que

> na descrição, situação e graduação destas terras se acham hoje grandes falências, assim nas tábuas do famoso geógrafo Ptolomeu, como nos mapas de Abraão Ortélio e de Gerardo Mercator e no Atlas novo que saiu no ano de 1653, me pareceu necessário pôr aqui um mapa desta Etiópia, feito por alguns

> doutissimos varões da nossa Companhia e, em especial, pelo ilustrissimo e reverendissimo patriarca de Etiópia Dom Afonso Mendes e pelo padre Manuel de Almeida, pessoa de grande erudição e verdade, aos quais principalmente sigo nesta história.(I, 3)

É com base nas informações e observações feitas localmente pelos missionários jesuítas, sistematizadas nos tratados dos padres Manuel de Almeida e no *Itinerário* do patriarca Afonso Mendes, que Baltasar Teles apresenta, a seguir, com alguma demora descritiva e técnica, as diferentes medidas das regiões etíopes que formavam um império com alguma unidade política. Depois destas informações, o texto do erudito jesuíta intenta mesmo discriminar com rigor que,

> supostos os limites e demarcações que tenho dado a este império, fica evidente quão errados vão os mapas antigos e, o que mais é, os modernos de Gerardo Mercator e os do Novo Atlas nas tábuas da Abássia, porque a estendem de vinte e dois graus da parte do norte e cortando pelo meio a linha equinocial até dezasseis ou dezassete da parte do sul, porque nesta altura põem a lagoa Zaire e Zambre, da qual eles dizem que sai o Nilo. E ao longo deste lado pinta Gerardo o reino de Gojam, por ouvir que neste reino nasce o Nilo; de sorte que dão a este império, de norte a sul, espaço de trinta e nove ou quarenta graus, sendo que, como digo, não são mais de oito ou nove. E a largura de leste a oeste põe das praias do mar Roxo até ao rio Negro e os confins do Congo ou de Municongo, que tem de distância mais de quatrocentas léguas. E que pouco lhes custou a estes geógrafos serem tão liberais em dar tanta vastidão de terras ao abexim, bem mostram que não dão terras que sejam suas e que estejam obrigados a fazê-las boas por direito, assim como as fazem correntes pelos mapas. (I, 3)

Os apontamentos compilados pelos missionários jesuítas da Etiópia permitiam ainda corrigir algumas das descrições científicas e técnicas que corriam em livros portugueses do século XVI, incluindo o monumento referencial que eram as *Décadas*, de João de Barros, autor que o cronista da Companhia de Jesus trata também de matizar, ainda que

> seja diligentíssimo escritor, contudo o que ele nesta parte afirma é por relação dos portugueses que entraram em Etiópia com

> Dom Cristovão da Gama, dos quais alguns vieram a Portugal e lhe deram estas notícias; porém, não correram Etiópia, nem se detiveram lá por muitos anos, nem nos consta que levassem o astrolábio para pesarem o Sol e tomarem as verdadeiras alturas daquelas terras, como fizeram os padres com que alego. E todas estas coisas constarão com mais evidência à vista deste nosso mapa. (I, 3)

Repare-se que, em continuação, concretizando as sugestões das últimas linhas, todo o capítulo quarto se encontra redigido como um suporte de leitura do mapa oferecido no início da obra, optando o cronista jesuíta por apresentar um texto em que *«apontam-se em particular os Reinos desta Etiópia, com as demarcações de alguns deles, e fazem-se algumas advertências sobre este nosso mapa»*. Espaço aproveitado para reafirmar algumas outras advertências, assinalando-se nomeadamente que

> Como este império do abexim era tão pouco conhecido em Europa, não podiam ser muito certas as informações que dele havia, e daqui nesceram não só os enganos que houve em suas demarcações, mas também a troca que nos mapas se fazia nos nomes e nos sítios dos reinos, e talvez fazendo muitos de um só reino, que é uma aritmética muito milagrosa e em que nunca pode dar Euclides, a qual é muito fácil de se escrever, mas muito dificultosa de se provar e por nela ser a conta errada necessariamente há-de vir a valer nada. (I, 4)

A confusão geográfica e os erros técnicos transmitidos por algumas autoridades clássicas, depois reproduzidos sem qualquer rigor crítico por obras e autores modernos, tornavam-se ainda mais evidentes sempre que era necessário descrever em termos concretos as diferentes regiões e reinos que formavam a Etiópia. Assim acontecia, desde logo, com a região do Tigre[39], habitualmente situada em termos incorrectos, mal conhecida e medida,

39 Preferimos utilizar a toponímia oferecida pela crónica de Baltasar Teles que se deve procurar localizar precisamente no mapa estampado pela *História da Etiópia-a-Alta* e que reproduzimos no fim deste livro. Facilmente se repara que a extensa divisão de reinos que o cronista jesuíta transmite a partir da cartografia debuxada pelo padre Manuel de Almeida recolhe uma situação epocal e uma representação histórica que não se pode (nem deve) procurar transcrever geograficamente em termos actuais.

gerando inevitáveis contradições e confusões na sua descrição e avaliação geográficas. Por isso, declara Baltasar Teles:

> Ponhamos o exemplo no reino de Tigre, que é um só reino desta Etiópia, e é o primeiro começando da parte do Oriente, como logo direi. E contudo, os mapas deste só reino vêm a fazer três, porque põem um a que chamam Tigrai perto da linha, outro põem em dez graus da linha para o norte, a quem chamam Tigre, entre estes outro a quem chamam Tigre Mahon, e logo mais adiante outro a quem põem o nome de Barnagaes e tudo isto não são mais que nomes diversos, porque o reino é um só e chama-se Tigre; e não vem a ser este menor erro do que cometeria quem, descrevendo Espanha, pintasse nele um reino chamado Portugal, outro com nome de Lusitânia e daí a pouco outro que dissesse Lisboa... (I, 4)

A alternativa proposta pela crónica do erudito jesuíta era novamente a utilização e observação do mapa oferecido nas páginas iniciais da *História da Etiópia-a-Alta,* o qual tinha a vantagem de ter sido ainda traçado a partir das observações e informações do padre Manuel de Almeida, combinando o rigor geográfico com a verdade histórica. De facto,

> no nosso mapa, no qual se põe todo o império abexim com todos os reinos pertencentes àquela demarcação, posto que hoje os mais deles já não obedecem àquele imperador, assim como quem faz um mapa de Itália e põe nele todas as terras e reinos que se compreendem dentro dos limites de Itália, ainda que pertençam a diversos senhores. (I, 4)

Aproveite-se esta pequena passagem para chamar a atenção para uma estratégia discursiva recorrente na crónica telesiana: as comparações constantes das identidades geográficas, culturais e antropológicas abissínias com as realidades ocidentais, frequentemente optando mesmo por configurar aquelas especificidades aos valores dominantes na cultura erudita católica epocal. Trata-se de uma dialéctica não apenas compreensível em função dos públicos e consumos próprios da obra, mas que obedece também a uma construção cultural e simbólica mais ampla, ressaltando em grande parte das estruturas do saber, da observação e da descrição mais marcantes da cultura missionária dos jesuítas

portugueses de Seiscentos. De qualquer forma, estas modalidades de «aculturação», estendendo-se do discurso à selecção dos factos com os quais ele se edifica, não impedem o texto do cronista da Companhia de Jesus de fixar informações mais precisas e rigorosas do que as dos grandes trabalhos geográficos clássicos e modernos. É o que ocorre na discriminação das regiões e reinos que formavam a Etiópia e que se encontravam unificados debaixo do poder do Negus, indicando acertadamente Baltasar Teles que

> Os reinos que nesta Etiópia obedeciam ainda ao dito imperador, no tempo em que lá esteve o nosso patriarca, Dom Afonso Mendes, são os seguintes: Tigre, Dambeá, Begameder, Gojam, Amara, Nareá e parte de Xaoá; as províncias mais pequenas que reinos que o reconhecem são estas: Mazaga, Salemt, Ogará, Abargalé, Holcait Salgadé, Cemen, Salaoá, Ozecá, Dobá. (I, 4)

Segue-se uma descrição mais pormenorizada de cada um destes reinos, começando pelo reino do Tigre, considerado «em tudo o primeiro deste reino», o qual se liga ao reino de Begameder que, «da parte leste é confinante com o reino Angote, e vai dali ao reino do Amara, até chegar a beber no rio Nilo; corre entre estes dois reinos o rio Baxiló, que é mui caudaloso, o qual, depois de dividir estes dois reinos, ele se vai tributar suas águas ao Nilo» (I, 4). Descrevem-se ainda os reinos de Gojam e Dambeá, «por ambos pertencerem ao famoso Nilo, um dando-lhe o nascimento, outro comunicando-lhe o crescimentos (I, 4). Importa sublinhar que esta hierarquizacão dos diferentes reinos da Etiópia inteiramente favorável ao reino do Tigre («em tudo o primeiro») não ressalta de quaisquer imperativos geográficos, económicos ou políticos, mas acompanha antes os resultados das missões da Companhia nos territórios abexins que haveriam de encontrar os seus mais importantes, conquanto escassos, momentos de optimismo precisamente nos espaços daquela região. Em continuação, sugerindo de novo as mesmas formas de leitura anteriormente propostas, também neste caso Baltasar Teles aconselha o cruzamento do texto com a observação do seu mapa, explicando agora com mais detalhe a sua legenda e organização. Desta forma,

era possível apreender com facilidade as divisões regionais da Etiópia, visto que

> destes e dos mais reinos de Etiópia constará pelo mapa que aqui ponho, no qual não nomeio cidades porque não as há em Etiópia, e só tem algumas povoações ou lugares permanentes, dos quais aponto as principais debaixo deste sinal ou asterisco <> pondo-lhe ao pé o número de 1, ou 2, ou 3, etc., conforme o lugar em que cai; e quem quiser saber o nome daquela povoação, que o número aponta, há-de vir ler as duas tábuas que vão escritas na parte inferior deste mapa, e ali achará os nomes segundo os números que for demandar. (I, 4)

É a partir destes conhecimentos e descrições geográficos marcados por um renovado rigor que a *História da Etiópia-a-Alta* procura, a seguir, tratar um dos seus temas mais interessantes e de larga projecção nos meios intelectuais e geográficos europeus: a questão da nascente do Nilo. Tratava-se, naturalmente, de um assunto complicado e polémico em que se tornava necessário voltar a discutir e enfrentar muitas opiniões e sugestões de várias autoridades clássicas e modernas. O padre Baltasar Teles reúne, por isso, em três capítulos autónomos sucessivos a colecção de pistas e informações recolhida pelos missionários jesuítas da Etiópia para sublinhar, com anterioridade, que

> A coisa mais notável que neste império da Abássia se achou foi o princípio ou fonte do famoso rio Nilo, dantes tão oculta e tão desejada de toda a antiguidade, pela qual os maiores homens fizeram as maiores diligências. (I, 5)

Estas haviam mobilizado grandes imperadores, como César ou Alexandre, investigações eruditas, como as de Pompónio Mela ou Plínio, especulações teológicas, como as de S. Agostinho, estendendo-se até às publicações geográficas de autores modernos, como o próprio Gerardo Mercator. Compulsando, porém, as informações destes e doutros autores, sublinha Baltasar Teles que

> do que está dito, bem se colige quão escuro foi o conhecimento que os antigos tiveram da fonte do Nilo, até que os portugueses que entraram em Etiópia a viram com seus olhos e a manifestaram em seus escritos. A causa por que os antigos a não

puderam descobrir foi porque, como esta Etiópia fica tão retirada no último fim de África pelo sertão e tão remontada ao trato e comércio das gentes, e como outrossim é tão horrenda a fragosidade das altíssimas serras da abássia e são prerruptos e ínvios os penhascos pelos quais este poderoso rio se vai precipitando por medonhas quebradas e altíssimas catadupas, sucedia que os exploradores que iam a esta conquista, quando chegavam ao pé destas montanhas e começavam a tomar o sabor dos penedos de Etiópia, de que adiante falarei, dos desertos e arcais, logo renegando sem dúvida de tais caminhos e dizendo mal de sua vida e de quem os mandava a tão insana empresa, se voltavam para suas casas, achando que melhor era dizer por uma vez que tal fonte, por encantada não aparecia, do que por tantas vezes expor-se a tão perigosos caminhos e a tão intoleráveis trabalhos; além de que são por ali aquelas gentes as mais bárbaras e as mais feras que há no mundo todo. (I, 5)

Antes de acompanharmos esta extraordinária descoberta jesuíta da nascente do Nilo (mas, de facto, «apenas» do Nilo Azul), parece conveniente fixar algumas das características mais significativas da passagem anterior. Em primeiro lugar, sublinhe-se uma ideia geral, constantemente revisitada ao longo da crónica telesiana, radicando na apresentação da Etiópia como um território «retirado», perdido no «fim de África», só verdadeiramente conhecido, percorrido e descoberto pelas missões da Companhia. Ligada a esta primeira noção, comparece ainda exageradamente no texto a visão da Etiópia como um território exclusivamente de «serras» e «penhascos», limitando as comunicações e os contactos, dificultando a sua identificação e descrição. Também neste caso, deparamo-nos com um processo em que a descrição se transforma constantemente em interpretação, sobrelevando as dificuldades naturais e humanas que apenas se podiam ultrapassar com abnegação, militância, principalmente com a fé. Como esclarece, de seguida, Baltasar Teles havia sido precisamente a militância religiosa dos missionários jesuítas da Etiópia a permitir identificar o que julgavam ser, em definitivo, as verdadeiras nascentes do Nilo:

Digamos agora ao certo o que nisto há como em muitas ânuas e muitos tratados escrevem muitos nossos religiosos que viram

mui de perto estes segredos; e as melhores testemunhas entre eles são o nosso patriarca Dom Afonso Mendes, varão de sumo crédito, e o padre Manuel de Almeida, que conta isto muito por extenso, e o padre Jerónimo Lobo, os quais com grande curiosidade viram com seus olhos e escreveram o que ali passa na verdade (...). Aqui, pois, na Abássia, quase no meio do reino de Gojam de que falei no capítulo passado, em doze graus da linha equinocial, mais para a parte do poente, está uma terra que chamam Sacahalá povoada de uma gente que chamam agaus, os mais deles gentios e alguns de cristãos terão hoje somente o nome; é esta terra montuosa como as mais de Etiópia, ainda que outras há por ali mais altas; entre estes montes está um pedaço de campo ou terra chá não muito igual, espaço de um terço de légua, e no meio deste campo um como lago pequeno de um tiro de pedra quase em diâmetro. Este lago está cheio de umas arvorezinhas que têm as raízes tão entretecidas que no Verão, caminhando por cima delas, se chega a dois olhos principais afastados um do outro de um tiro de pedra onde a água está clara e mui funda; deles, como de duas fontes, sai água como por dois caminhos para este pequeno lago do qual vêm correndo por debaixo da terra, mas de maneira que pelas ervas verdes se conhece o curso que leva o fio da água, e toma primeiro para o oriente por espaço de um tiro de espingarda e logo vira para o norte. (1, 5)

Antes de se discutir com mais atenção e profundidade as informações oferecidas por este texto, reproduzindo as obras dos padres Manuel de Andrade, Jerónimo Lobo e Afonso Mendes, acrescente-se que esta descrição se prolonga ao longo de um outro andamento capitular em que se esclarece *«como é que o Nilo recebe vários afluentes, Gemá, Kelty e Brenty até chegar à lagoa de Dambeá»*, a que se soma ainda o sexto capítulo, desta vez tratando de comunicar a «*notícia da grande alagoa de Dambeá em que o Nilo entra, e do modo que dela sai para o Egipto*». Extremamente complicada e enredada, a descrição textual aparece novamente ilustrada por um outro mapa em que se procura debuxar a nascente e o percurso inferior do Nilo (V., no fim, Mapa II). Descobrimos outra vez uma carta retirada do tratado de Manuel de Almeida, permitindo sumariar com maior compreensão as observações locais reunidas pelos missionários jesuítas. Por isso, Baltasar Teles pode esclarecer no seu texto que

> Rodeia este rio, como já signifiquei, quase todo o reino de Gojam e a volta que lhe dá se representa bem na figura de uma cobra não muito enroscada, mas com as voltas que se representam na pintura que aqui fis delinear para maior clareza; e terá, desde a volta do colo com que entra até à ponta do sueste, frente ao reino de Xaoá, cinquenta léguas, e de largura, entre corrente e corrente, até trinta, e quando dá a volta, chega a saudar a sua fonte em distância de dez ou doze léguas. Tudo se vê mais distintamente neste pequeno mapa, que aqui ponho. (I, 6)

Por fim, esta discussão encerra-se com o capítulo sétimo, intitulado «das catadupas e das enchentes do Nilo e do que sobre elas fingiram alguns autores». Informado, este cuidadoso texto convoca um debate propositadamente interessante sobre as cheias do Nilo que permite ao cronista jesuíta, firmando a autoridade da sua obra, refutar muitos dos mitos que, desde os autores clássicos, corriam sobre o assunto, em particular a ideia da existência de obscuras ligações subterrâneas entre o oceano e o rio. Reproduzindo as rigorosas observações do padre Manuel de Almeida, acusam-se aqueles que

> por não serem testemunhas de vista vieram a fingir escuridades em uma coisa claríssima, porque tão patente é nesta Etiópia a causa das enchentes do Nilo em Julho, Agosto e Setembro, como em Portugal é evidente a causa das cheias do Tejo e do Mondego e dos mais nos meses de Dezembro e Janeiro. Assim como nestes há cá Inverno; assim também a força do Inverno na Abássia é naqueles meses de Julho, Agosto e Setembro e claro está que necessariamente há-de crescer um rio que dentro da Etiópia por mais de cinquenta léguas recolhe em si todos os rios e ribeiros daquelas comarcas, os quais então vão de monte em monte; além da grandíssima quantidade de água, que então lhe acrescenta também a mui copiosa lagoa de Dambeá, a qual é o comum receptáculo de quantas águas se vêm despenhando por todas as terras e montanhas que tem à roda. E depois de sair de Etiópia o mesmo Nilo com as voltas que dá até chegar ao Egipto por espaço de mais de trezentas léguas, também vai o Nilo recolhendo dentro do seu profundo bojo quantos rios e ribeiros encontra. (I, 7)

Em continuação, a *História da Etiópia-a-Alta* oferece ainda descrições atentas dos rios Tacazé, Zebeé, Haoax e Mareb, formando o oitavo capítulo. De seguida, é ainda o segundo mapa estampado na obra que permite discutir, no capítulo seguinte, *«a ilha Meroe, que os autores põem dentro em Etiópia, é o reino de Gojam aonde nasce o Nilo»*. Encontramo-nos, de novo, com um tema importante em que se voltavam a enfrentar as informações dos missionários jesuítas com as opiniões propostas por várias autoridades clássicas e modernas. Assim, dissolvendo as informações de Diodoro, Plínio e Pompónio Mela ou de grandes autores modernos, como Ortélio e Mercator,

> consultando as pessoas mais doutas da nossa Companhia, que passaram a Etiópia, veio a assentar-se que o reino de Gojam – aonde nasce o Nilo, e a quem o Nilo vai cercando à roda e o deixa feito uma península – é aquela afamada ilha Meroe do Nilo, dentro em Etiópia, da qual se contam tantas maravilhas. (I, 9)

Estas duas últimas discussões em torno da nascente do Nilo e da localização da ilha de Meroe mostram-se importantes, especialmente ao permitirem dissolver grande parte dos conhecimentos geográficos dominantes sobre a Etiópia, oferecendo informações e observações rigorosas, reais, produzidas em sede local. Apesar das suas limitações e de laborarem, como no caso do Nilo, a partir de observações exclusivamente centradas na rede hidrográfica do Nilo Azul, os textos que Baltasar Teles compilou a partir das obras dos missionários jesuítas Manuel de Almeida, Jerónimo Lobo e Afonso Mendes contribuíram para delimitar e compreender melhor os espaços abexins, preenchendo-os, descrevendo-os, especializando-os... Curiosa e estranhamente, estas competências parece, aparentemente, desaparecerem quando o cronista da Companhia de Jesus trata de discutir, em seguida, no décimo capítulo do primeiro livro da *História da Etiópia-a-Alta*, acerca *«do mar Roxo por onde se entra nessa Etiópia e porque causa tenha esse nome»*. Com efeito, neste andamento particular da sua crónica, o autor não convoca, inicialmente, qualquer modalidade de observação e experiência reais, confirmando as

opiniões de Plínio com as de outros autores antigos e modernos – Filostrato, Solino, Pompónio Mela, Cúrsio e Ortélio –, alargados e comprovadas pelo *«nosso padre Cerda, e o nosso doutíssimo padre Bento Fernandes»* que associavam também a designação de mar Roxo ao nome do rei *Eritra*. Recorda, por isso, Baltasar Teles que com

> mais probabilidade pode ser que tenha a opinião que traz o mesmo Plínio dizendo que esta denominação lhe veio por causa de um poderoso rei chamado Eritra que, por reinar antigamente naquelas regiões e ter seu sepulcro junto a este mar, se veio ele a chamar Eritreu; e como este vocábulo eritra em grego valha o mesmo que rubro em latim, daí vieram a chamar-lhe mar Vermelho; e deste mesmo parecer são Filóstrato, Solino, Pompónio Mela, Cúrsio, Abraão Ortélio. O mesmo segue o nosso padre Cerda e o mesmo teve para si nosso doutíssimo padre Bento Fernandes. (1, 10)

Em continuação, o cronista jesuíta prefere abrir no capítulo seguinte uma investigação mais cuidada, agora estribada na observação e na experiência, até porque *«grandes diligências fizeram os nossos portugueses para descobrir o segredo deste nome mar Rubro, ou Vermelho»* (I, 11). Começa, assim, por recordar a atenção que o tema havia suscitado em Afonso de Albuquerque e João de Castro, sublinhando mesmo que este último

> entrou o mar Roxo em companhia de D. Estevão da Gama, e pelo que ambos ali com particulares empenhos experimentaram, se fez muito corrente e mui seguida a opinião dos que dizem que a cor daquela água é vermelha em razão do lastro ou matéria vermelha que tem aquele chão. (1, 11)[40]

40 João de Barros relata mesmo que D. João de Castro «trabalhou muyto por saber as causas deste nome Roixo com muyta prática que teve com mouros pilotos e alguns homeens leterádos, da qual viágem fez hum roteiro em que notou portos, marés, alturas do pollo com todalas outras cousas que pertencem à navegaçam, tudo muy particularmente como quem nesta árte de navegaçam era docto e muy delitiente». Um pouco mais à frente, o texto de João de Barros acrescenta ainda que «tanto que elle dom Joam via ágoa chea de manchas vermelhas per muita distancia e ás vezes ágoa tã baixa que tocava o catur em terra surgia logo, e mandáva cõ baldes tomar daquella ágoa, a qual vinda acima via ser muyto mais clara e christalina que a do már fora das portas do estreito. Nam contente com jsto mandava mergulhar alguuns marinheiros e

Esta recorrente conflitualidade entre os saberes antigos e a experiência moderna acolhe-se igualmente, a seguir, ao capítulo treze, texto em que se procura discutir o clima da Etiópia em conexão com a crença clássica e tradicional que não admitia a possibilidade das zonas tórridas, intertropicais, poderem ser habitadas. A questão suscita algumas reflexões gerais interessantes ao cronista da Companhia de Jesus, perguntando mesmo

> que coisa houve mais cantada na Antiguidade que a opinião que ensinava não serem habitadas as terras que ficam debaixo da zona tórrida e das duas zonas polares Árctica e Antárctica, estas por serem muito frias, aquelas por muito quentes? Porém, o tempo nos tem ensinado a olhos vistos (apesar de tão apertada e avarenta opinião) que bem de baixo de cada um dos pólos habitam gentes, e que bem no zénite da zona tórrida (que eles imaginavam como uma fornalha de ardentes fogos, donde os habitadores sairiam, não só queimados, mas torrados) moram gentes inumeráveis e alguns logram a mesma benignidade de ares que temos na Europa, nas mais temperadas regiões da nossa Espanha ou da fresca Lombardia. (I, 12)

Estas considerações servem, em continuação, para comprovar mais autorizadamente as observações acerca do clima abissínio, o qual se encontrava longe de certificar as opiniões correntes nos meios cultivados clássicos e medievais, já que,

> depois das gloriosas conquistas dos nossos venturosos portugueses, não há já nem sombra de dúvida, e até nesta nossa Etiópia Abissínia temos dela prova evidente, porque estando situada à distância que corre dos oito graus até aos dezassete para a banda do norte, com ser tanto debaixo da zona tórrida, está a terra tão fora de ser inabitável por muito quente, que geralmente é tão fria e temperada como em Portugal; e isto de sorte que em partes não se acham ali as calmas do nosso Estio, nem se experimentam ali as raivas e violências dos dias em que entre nós reina a canícula, antes o frio é o que geralmente mais se teme. (I, 12)

traziam lhe do lástro do cham huma materia vermelha a maneira de coral ao modo de ramos, e outras érã cubertas de huma lanugem alaranjada ... » (BARROS, João, *Ásia, Segunda Década*, Lisboa, 1988, p. 359).

Esta tendência para uma certa uniformização na informação dos principais temas que permitiam caracterizar a especificidade climática, geográfica e antropológica dos territórios abissínios se, por um lado, parece poder explicar-se em função de uma redacção necessariamente geral e em que, como já se assinalou, se insistem nas comparações com o mundo europeu e, em especial, português, afigura-se também, a um outro nível, uma modalidade de interpretação de um espaço de complicada missionação em que se exageram acidentes topográficos, climas, comunicações..., factores que limitavam, afinal, com anterioridade, o difícil êxito da missão da Companhia de Jesus nos reinos da Etiópia. Acredita-se ser precisamente esta estratégia que orienta a descrição excessivamente unívoca da topografia dos diferentes espaços regionais abexins, sublinhando a crónica telesiana que, exceptuando algumas excepções menores,

> as terras que hoje possui o imperador, tirando Dambeá, cuja maior parte é chão ao longo da lagoa (e tam formosos campos de terra muito grossa e fértil por espaço de vinte léguas de comprimento, pouco mais ou menos, e quatro ou cinco de largo) os mais reinos que são Tigre, Bagameder, Gojam, Amara e as províncias de Cemen, Ogará, Sagadó, Holcait Xaoá, Holecá, quase todas estas são como umas perpétuas e altíssimas montanhas e raramente se faz jornada em que se não encontrem montes tão altos, tão íngremes e fragosos que metem medo a quem os vê, quanto mais a quem os passa. É zombaria a nossa serra da Estrela, a de Minde, a do Patelo, a de Sintra, a do Marão e outras que não faltam em Portugal, comparadas com as de Etiópia. Os que passaram na Europa os Alpes e os Pirinéus tão afamados e o Apenino que atravessa Itália de popa a proa e viram as serras de Etiópia, dizem que à vista destas parecem aquelas uns humildes outeiros. (I, 12)

Repare-se, a partir do extracto anterior, que a descrição da topografia da Abissínia se faz precisamente na base da qualidade da comunicação («jornada»), sendo necessário transportar constantemente estas observações quase propedêuticas para se compreender, mais à frente, os numerosos capítulos que, narrando a missão dos jesuítas, formam e esgotam a *História da Etiópia-a-Alta*. Na verdade, estes textos iniciais funcionam como uma

espécie de *contexto* da verdadeira história compilada por Baltasar Teles, oferecendo, para além da informação, um conjunto propositado de desafios que, ao mesmo tempo, interroga e limita a missionação. Esses limites não ressaltavam somente das contrariedades climáticas ou topográficas, mas vazavam-se também na peculiariedade das estruturas de apropriação e organização do espaço privilegiadas pelas populações abexins. Em consequência, assinala, de seguida, a obra do padre Baltasar Teles que

> em toda a Etiópia não há hoje cidade alguma estável. Antigamente foi mui célebre entre os abexins o lugar de Axum e ainda hoje conserva em parte sua fama e este lugar parece que era cidade; ao mesmo têm eles por coisa certa que foi aqui a corte da rainha Sabá e também têm por certíssimo que por muitos séculos habitaram aqui os imperadores desta Etiópia e ainda hoje nele se coroam; e esta é a cidade de Axum ou Auxum de que muitas vezes faz menção em Etiópia o cardeal Baronio nos seus Anais Eclesiásticos, como adiante veremos; hoje não é mais que uma povoação de coisa de cem vizinhos. (I, 22)

Esta especialização social e cultural do espaço constituía, naturalmente, uma dificuldade maior para as actividades missionárias que era ainda agravada pelas características quase arcaicas e verdadeiramente instáveis desses pequenos aglomerados populacionais. Com efeito, como procura esclarecer a crónica, era necessário entender que

> hoje em toda a Etiópia não há cidade nenhuma que conste de edifícios; só o arraial do imperador é como cidade real, cabeça deste império. Convém-lhe o nome de cidade (não em razão de edifícios, senão pela multidão de gente e boa ordem que têm em a situar), especialmente ao lugar em que se recolhe a passar os Invernos, o qual ordinariamente é o mesmo, posto que quantos até hoje houve, não duraram muitos anos. (I, 22)

A alteridade desta estranha organização espacial parece mesmo impor algumas dificuldades na sua acertada descrição. Atente-se que, em continuação, a obra de Baltasar Teles, apesar de, neste domínio, seguir com generosa proximidade o tratado do padre Manuel de Almeida, comunica algumas observações que

praticamente matizam as peremptórias declarações anteriores, concluindo que

> tudo são aldeias, umas maiores e outras menores, mas tais que não lhes convém outro nome. Destas, em algumas províncias e comarcas há muitas tão juntas que todo o campo parece povoado; outras terras são menos povoadas e muitas há ermas e desertas. (1, 22)

Interessantes se mostram, a seguir, as notícias acerca da cultura material das sociedades abissínias. O cronista jesuíta começa por descrever com alguma atenção a casa, apresentando até as suas primeiras anotações de cariz social quando refere que

> as casas são comummente de pedra e barro; as dos mais ricos, digo, que a outra gente faz as paredes de estacas muito juntas e cobertas de palha. Só no marítimo de Tigre até Debaroá as cobrem de terrado, mas ordinariamente são tão baixos que poucos há a que não chegueis com a cabeça. As mais das casas são redondas, algumas, porém, fazem compridas e tais eram ordinariamente as dos imperadores; chamam-lhes sacalá e este nome por antonomásia significa o paço do rei e dos grandes. As redondas, se são um pouco grandes, chamam behet nugu, que quer dizer casa real, porque behet é casa e nugu rei. Contudo, os senhores e pessoas mais ricas consertam estas casas com seus aguieiros de cedro tão juntos, que lhes ficam servindo como de forro e a este forro unem e atam com uns cordões de várias cores, de sorte que ficam parecendo muito bem e para casas térreas são aprazíveis e assaz acomodadas... (I, 22)

Esta comodidade parece prolongar-se nos capítulos seguintes, nos quais se começa a percorrer esse caminho habitual neste tipo de crónicas, conduzindo o leitor das descrições da fauna e da flora às sempres esperadas observações antropológicas, gerando e espevitando a curiosidade, mas também, quase sempre, a consciência e reafirmação da «superioridade» cultural europeia, prefigurando um discurso que se poderia designar por «colonial», assim contribuindo para associar à comodidade da leitura essa outra comodidade da aculturação. Acompanhando estes novos andamentos do texto telesiano, descobre-se no capítulo treze, intitulado *«da fertilidade deste país, dos frutos e árvores que tem»*, um conjunto de observações nitidamente produzido a partir

dos valores sociais, económicas e culturais dominantes nos segmentos elitários da Europa Moderna. Demora-se, por isso, Baltasar Teles a esclarecer o património mineral da Etiópia, sublinhando que

> o que lhes falta de ouro lhes sobeja de ferro, que também tem seu preço; e também não lhes falta chumbo. O sal é a mais geral e ordinária mercadoria, e têm dele quase feita moeda, porque por ele comummente nas feiras se trocam e compram as outras mercadorias. Este sal não é como o que temos entre nós em Europa composto de água de mar, senão que o Autor da Natureza lhes deu na terra umas minas perpétuas e inexaustas que são umas como rochas de sal nos confins dos reinos de Tigre e Angot das quais cortam ao machado uns como ladrilhos. (I, 13)

Esta prosperidade estendia-se também à terra. Esquecendo a exacerbada lição das notícias topográficas reunidos nos capítulos anteriores, o cronista da Companhia de Jesus realça, a seguir, que

> a terra, geralmente falando, onde se pode cultivar, é muito fértil, porque em muitas partes, como não serem os abexins de grande indústria, dá três novidades no ano, trigo, cevada e milho e muitas castas de legumes dos que se dão em Portugal. (I, 13)

Estas qualidades englobavam igualmente a ervanária etíope com a sua multiplicidade de plantas medicinais e de venenos. A este propósito, o texto de Baltasar Teles, seguindo quase integralmente as informações acolhidas ao tratado de Manuel de Almeida, prefere destacar que as terras da Abíssinia oferecem

> as mais das ervas cheirosas e medicinais da Europa; entre elas há uma que chamam amadmagdo, que faz sair sãos os ossos que com alguma pancada quebraram ou ficaram dentro da carne mas fora de seu lugar. Há outra erva a que chamam assazoé, a qual é tão fina contra peçonha, que as cobras mais venenosas que a tocam ficam como estúpidas e atordoadas e, o que mais é de espantar, basta a sombra desta erva para deixar não só assombrada, mas amortecida qualquer cobra... (I, 13)

Em continuação, a *História da Etiópia-a-Alta* apresenta um sumário panorâmico das principais produções agrícolas abexins. Trata-se de uma comunicação interessante e informada,

prolongando a generosidade das notícias anteriores para assinalar que nas regiões que formam a Etiópia se

> produz mais a terra muito algodão que se dá em arbustos como os da Índia: muito sene, limões, cidras, laranjas, figos como os nossos; em algumas partes dá pêssegos bons e em boa quantidade, especialmente em Dambeá, e também se lembrou aqui a natureza de adoçar com sua benévola providência a falta de outros frutos que nesta terra se não dão, porque há nela canas-de-açúcar muitas mui grossas e mui saborosas, especialmente nas ilhas do mar de Dambeá. Uvas, porém, não há muitas, que não é pequena desconsolação para os que provaram alguma vez o licor que delas se faz; porém, sempre faziam lá os nossos religiosos algum para as missas e para se beber alguns meses... (I, 13)

Este registo marcado pela curiosidade e por uma certa coloquialidade, ressaltando, nomeadamente, destas comparações e anotações recorrentes, parece aprofundar-se, de seguida, com a leitura do capítulo catorze, informando *«dos animais domésticos e bravos que há em Etiópia»*. Não se afigura necessário continuar a sublinhar que grande parte da interpretação das informações reunidas pela crónica telesiana se faz através da sua configuração ao sistema de valores e conhecimentos europeus epocais, situação verdadeiramente matricial, invadindo a leitura e sugerindo univocidade na conceptualização. Assim, a descrição da fauna abissínia começa por destacar a sua proximidade ao mundo animal ociedental, referindo o texto do padre jesuíta que

> há de animais domésticos todos os que temos em Europa, cavalos, mulas, machos, bois, vacas e mais gado em grande número, que esta é a ordinária riqueza desta terra como antigamente, quando o mando sem ter tanto ouro, estava na idade do ouro; e aqui é muito para ver as grandes manadas de bois muito grandes e vacas formosíssimas que pastam pelos campos, particularmente em Tigre e nas terras dos agaus. (I, 14)

Estas informações plenas de optimismo estendem-se ainda às notícias pormenorizadas sobre o gado cavalar, retendo-se novamente uma particular atenção pelo reino do Tigre que, também nestes domínios, comparece como território privilegiado.

Depois destas notícias, a *História da Etiópia-a-Alta* comunica um conjunto de notas que deveria ser sempre especialmente esperado neste género de textos: a descrição dos animais considerados *«bravos»*... Acompanhando, outra vez, as lições do tratado manuscrito do padre Manuel de Almeida, a crónica telesiana oferece um sumário geral, explicando que

> elefantes bravos há muitos, e nunca se viu nesta terra algum manso. Há onças, lobos, raposas, bugios, muitos gatos de mato e gatos-de-algába, lebras, coelhos, há tigres e leões muitos e muito grandes, alguns criam e mansam de muito pequenos, posto que nunca se podem fiar muito deles. (I, 14)

Particularmente interessante é, nesta área, a «descoberta» da girafa, um animal envolto ainda em alguma incredulidade e exagero, impedindo, por isso, que Baltasar Teles o procurasse definir a partir de uma posição erudita. Descobrimos mesmo um texto com alguma importância, visto permitir sublinhar que é precisamente no terreno das descrições e observações concretas que a cultura europeia dominante encontra mais dificuldades para interpretar e adaptar aos seus valores e saberes disciplinares os factos, realidades e objectos *estranhos*. Por isso, as observações acerca da girafa seguem as palavras, as noções, mas também os exageros e os mitos das culturas locais, assinalando que

> outro animal chamam aqui giratacachém, que quer dizer cabo delgado; parece ser o maior animal da terra que se saiba, porque excede muito a grandeza dos elefantes, posto que não é tão envolto em carnes, facilmente passam os homens por baixo dele em cima de bons cavalos, as mãos têm altura de doze palmos, os pés menos alguma coisa e o pescoço com proporção e comprimento que possa descer à terra e pascer a erva do campo da qual se sustenta; a mim me parece que este deve ser o estrutiocamelus de que os autores falam, porque, conforme escrevem, com camelo se parece mais que com qualquer outro animal. (I, 14)

Estas observações pautadas pela estranheza e por dificuldades de classificação havia-se já prefigurado anteriormente, quando Baltasar Teles apresenta rápidas referências ao hipopótamo, convocando as descrições oferecidas em vários

trabalhos de missionários jesuítas em África, mas seguindo mais de perto as noções da *Etiópia Oriental,* do dominicano Frei João dos Santos[41]. De facto, no sexto capítulo, ao descrever a grande lagoa de Dambeá, o autor informa também que

> criam-se também nela muitos cavalos-marinhos que saem a pascer na terra em alguns lugares mais rasos e fazem neles grande destruição... (I, 6)

Encerradas as notícias sobre a fauna, seguindo uma hierarquização normativa neste género de narrativas, sucedia obrigatoriamente à descrição geográfica e natural a descrição humana. As observações e informações acerca das características, hábitos e comportamentos das populações etíopes abrem-se no capítulo quinze, intitulado da *«diversidade da gente deste império, de suas feições, de suas inclinações e trajos»*. O cronista jesuíta principia por evidenciar o itinerário já cumprido pela sua obra, recordando que

> dissemos do clima, frutos e animais da terra de Etiópia, tudo brevemente; agora me deterei mais no principal fruto da terra, que é o homem. Povoam estas terras muita diversidade de gentes, cristãos, mouros, índios, gentios; estes últimos principalmente vivem no reino de Gojam; uns são agaus, outros gongás, outros gafates e também muitos galas... (1, 15)

Parece significativo que, imediatamente na primeira abordagem do tema das gentes da Etiópia, esse *«principal fruto da terra»*, Baltasar Teles tenha optado por sobrelevar as divisões religiosas em detrimento da observação étnica e antropológica. Uma modalidade de classificação que se aprofunda a seguir, referindo o texto com alguma demora a existência de algumas comunidades de judeus, pouco numerosas, frequentemente perseguidas, acolitando-se nas zonas montanhosas de Cemen, especializando-se no trabalho metalúrgico. Continuando a preferir

41 SANTOS, Frei João dos (OP), *Ethiopia Oriental. Varia Historia de cousas notaveis do Oriente e da christatidade que os religiosos da Ordem dos Pregadores nelle fizerão*, Évora, Manuel de Lira, 1609.

a classificação religiosa, a crónica assinala ainda, como quase se conseguia adivinhar, que

> a outra casta de gente são mouros que vivem por todo o império de mistura com os cristãos, e são quase a terceira parte de Etiópia; uns vivem de lavouras, outros são chatins, porque como nos portos de mar não deixam entrar cristãos, ficam eles senhores do trato da mercadoria grossa e são os os que levam ao mar ouro e tazem sedas e roupas... (1, 15)

Afigura-se, assim, notável que a variedade populacional regional e local se tenha reduzido a uma divisão largamente tradicional entre cristãos, mouros e judeus, a que se juntavam esses insuficientemente conhecidos gentios. Estamos colocados perante uma interpretação que se realiza a partir da cultura missionária cristã, convocando algumas das armas tradicionais da sua polémica e militância, normalmente dirigidas contra o islamismo e o judaísmo. A situação da Etiópia durante o período em que durou a missão da Companhia de Jesus, de 1555 a 1634, explica em grande medida os princípios seguidos pelo padre Baltasar Teles na descrição e caracterização das gentes. De facto, ao longo dos séculos XVI e XVII, não tinha deixado de se acentuar a presença e influência muçulmana nas regiões da Abissínia, dominando mesmo o seu comércio externo, situação que desafiava os esforços dos missionários jesuítas[42]. De qualquer modo, esta pressão não alterou a identidade cultural e religiosa das populações etíopes que, marcada pela variedade, não se afigura ter sido compreendida e suficientemente acautelada, dos textos à missão. A pluralidade das gentes abexins é, de resto, reconhecida,

42 Sublinhe-se que, entre 1516 e 1542, os exércitos de vários principados muçulmanos, apoiados por tropas otomanas, conquistaram parte importante do norte da Etiópia, sendo apenas derrotados nesse último ano quando se organiza o apoio português dirigido por Cristovão da Gama. A partir daqui, os sultanatos muçulmanos da região desintegram-se em comunidades dispersas que sobrevêm nas planícies de 'Afar, na Somália e em torno de Harar, ao mesmo tempo que se desenvolviam centros costeiros islamizados que dominavam o comércio do Bab al-Mandab e do golfo de Aden. Esta situação prolonga-se entre o século XVI e o século XVIII, altura em que o islamismo começaria a multiplicar-se entre populações Gala, tribos 'Afar e, mesmo, entre povos da região do Tigre (LAPIDUS, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, p.533).

mas configura-se aos temas, ao mesmo tempo, mais evidentes, enquanto observação, e curiosos, enquanto erudição. Com efeito, o trabalho do cronista jesuíta prefere assinalar que

> assim como há diversidade de gente, assim há variedade de língua, porque os mouros falam a sua língua arábica, os judeus a hebreia, mas tão corrupta já nos verbos e nos nomes como eles deprevados na vida e nos costumes; os mas cristãos e gentios, têm tantas línguas quanto são os reinos deste império, ainda no mesmo reino são diferentes as línguas como diversos os habitadores; assim contece em Gojam, onde se acha em breve espaço uma aldeia de dámotes, outra de gafates, outra de xaoás, outra de zeites, outra de xates, afora agaus, gongás,e outros que são mais naturais e primeiros habitadores daquele reino; e quase todas estas línguas são tão diferentes entre si como a portuguesa da francesa ou da italiana; mas têm bom remédio para estas diversidades de línguas, porque entre todos os nobres e entendidos corre a língua amara e, assim, quem sabe esta língua sempre acha em toda a parte quem o entenda, como na Europa sucede aos que sabem a língua latina. (I, 15)

Formando também a língua nobiliária, cortesã e litúrgica, o amarico era uma linguagem semítica aparentada com o arábico e o hebraico que, apesar de falada por segmentos importantes das populações locais, não impedia, porém, uma certa pluralidade linguística que se estendia igualmente à antropologia física das populações etíopes[43]. Explica sumariamente o padre Baltasar Teles que na variedade das gentes da Abissínia

> haverá muita diversidade nas feições, nos trajos e nos costumes; e, geralmente falando, são os abexins bem apessoados, de boa altura e feições, narizes afilados, beiços delgados, de sorte que se a gente de Europa os vence nas cores, no mais pouco lhe devem os abexins. As cores ordinárias são preta, baça, azeitonada, e é a que eles mais estimam; outros saem vermelhos, alguns são brancos, mas é um branco exangue e sem nenhuma graça. (I, 15)

43 É possível identificar entre cinquenta a setenta dialectos e subdialectos diferenciados na Etiópia, a maioria de matriz afroasiática (ISICHEI, Elisabeth, *A History of African Societies to 1870*, Cambridge, 1997, p.202).

No domínio da cultura social e do trabalho, o cronista jesuíta apresenta também algumas rápidas observações gerais que procuram homogeneizar a compreensão de actividades, agrupamentos e situações culturais diversas. Assim, o texto referencia simples e univocamente que os etíopes

> são sofredores de trabalho por se criarem sem mimos, que não os há na terra; não são de muito comer; porém no beber têm excessos, ou seja, no vinho, se lhe chegam ou na sua cerveja, a que chamam sevá, que por quantidade querem que lhe supra a falta de melhor licor. (I, 15)

Esta verdadeira austeridade alargava-se ainda a outros aspectos da cultura material e simbólica, do vestuário ao dormir. Espraiando-se em descrição mais atenta e demorada, Baltasar Teles trata de destacar que,

> tirando o rei e algum muito parente ou valido seu, a ninguém se permitia mais do que calções e um pano com que se cobrem, o qual sendo um, tem muitos ofícios, porque de dia serve de capa, de noite de cobertor e também tem previlégio de lençol, porque na cama não têm de ordinário mais que um couro a que chamam neté, que lhes serve de colchão tal qual; pois o travesseiro ainda tem mais curios; é ele uma como uma forquilha de pau a que chamam bercutá, na qual encostam, não a cabeça, poeque esta fica em vão, mas o pescoço, de sorte que a este seu ridículo instrumento (onde não descança a cabeça, mas só se recosta o pescoço ou a face), não lhe podemos chamar cabeceira, mais depressa pescoceira...(I, 15)

Estas particulariades, suscitando curiosidade e especializando tanto a narrativa como a sua leitura, exemplificavam-se num elemento simbólico que, pelo seu aparato, não havia escapado às observações dos missionários jesuítas: o investimento no arranjo e decoração dos cabelos. Descobre-se, em seguida, um texto propositadamente interessante, permitindo ao padre Baltasar Teles comunicar algumas esperadas reflexões didácticas e morais, orbitando em torno dos temas da ligação entre a ociosidade e o aparato. Sublinha o cronista jesuíta que se deve descrever e reflectir com atenção

também alguma coisa dos cabelos, que são o com que cobrem a cabeça, homens e mulheres ordinariamente, e de que eles muito se prezam; deixam-nos crescer, posto que não lhes crescem muito e, como são crespos e delgados, fazem deles muitas invenções, principalmente os homens (porque as mulheres, senão os de diante, os mais deixam soltos); mas os homens fazem deles mil manjares com tracinhas e outros enfeites, e para isso os trazem mui untados de manteiga, que estas são as mirras primas e os seus nardos óptimos e unguentos preciosos, sem estranharem, como nós, aquele cheiro de cabelos amanteigados e empoados. E como a ociosidade lá é muita, a maior parte do dia gastam nesta vã ocupação; mas neste particular pouco têm hoje que zombar os nossos portugueses dos abexins, pois uns e outros gastam muitas horas neste ocioso emprego, que sempre foi, até dos antigos gentios, não menos condenado por pouco varonil, que escusado por muito vagaroso. (I, 15)

Em continuação, estas observações sobre a civilização etíope completam-se com demoradas considerações em torno dos comportamentos à mesa – um tema que, como se sabe, se tornaria fundamental nos tratados de civilidade e na sociabilidade dominante nos meios elitários da Europa Moderna, contribuindo para desenhar estratégias importantes de educação, disciplina e controlo comportamentais. Neste domínio, o trabalho do cronista da Companhia de Jesus assinala interessadamente que os abexins

sentam-se ordinariamente no chão, os senhores sobre alcatifas e os mais sobre esteiras, e daqui vem que também as suas mesas são rasteiras e todas redondas e sobre elas não há toalhas e muito menos guardanapos; Umpam-se às apas, que são um modo de pão que fazem de várias farinhas, de trigo, milho e grão; destas apas se enche a mesa e sobre elas sem outros pratos se põem as iguarias, se é, como costumam, carne crua ou assada; porém, se vem algum molho de galinha ou carneiro, ou se vêm as suas ordinárias papas em que molham as suas apas, tudo isto vem em tigelas de barro preto, as quais vêm cobertas com umas escambias, que são umas carapuças de palha fina, e esta é a ordinária baixela em todos, até na mesa do imperador.(I, 16)

Não deve deixar de se sublinhar, a partir do extracto anterior, a constante sobrevalorização do que «não há», quer dizer, o

desconhecimento de objectos, acções e comportamentos habituais, consumidos e ensinados pelas culturas europeias cristãs. É o que ocorre, por exemplo, com as referências às toalhas e, em especial, aos guardanapos («e muito menos guardanapos»), estes últimos cada vez mais convocados e utilizados na sociabilidade europeia pré-industrial como sinal de civilidade e controlo de comportamentos e práticas sociais espontâneas... A incompreensão da alteridade cultural e comportamental das sociedades etíopes epocais prolonga-se ainda com as notícias e observações acerca dos seus hábitos alimentares, esclarecendo a obra de Baltasar Teles que

a carne de vaca comem crua, chamam-lhe berindó e é a iguaria que mais estimam; lançam-lhe muito sal e muita pimenta, quem a tem, e os mais graves se podem haver o fel da que se mata, têm nele um grande acepipe; e para que se aproveitem bem de tão preciosa e para eles saborosa mostarda, dão muitos golpes na posta que têm diante e sobre ela espremem bem este açúcar em ponto e, depois de bem embebido, então a comem; e tem o sabor tão afeito a este fel que, como se fosse mel, afirmam que lhe dá grande sabor; mas eu deixo-lhes a eles não menos os gabos que a usança deste seu prezado regalo. (I, 16)

Finalmente, a encerrar esta compendiosa introdução geográfica, natural e antropológica, o cronista jesuíta trata ainda um pequeno assunto que constantemente evoca ao longo da sua *História:* a cultura vinícola dos etíopes. O vinho tinha naturalmente importância religiosa e simbólica fundamental na actividade litúrgica missionária, pelo que constitui em muitos textos, tratados e relações um tema de reflexão e distinção cultural. Neste caso, a crónica do jesuíta assinala que

também o seu vinho não é dos mais delicados Chios e preciosos Falernos de Itália, porque consta de cinco ou seis partes de água lançada em uma jarra e uma parte de mel com um punhado de cevada torrada que a faz ferver; e depois lhe lançam uns pedacinhos de certo pau a que chamam sardó, o qual qualifica de tal maneira que em cinco ou seis dias lhe modifica a doçura do mel, e ainda que não tem o gosto do nosso vinho, lhe leva a vantagem em ser mais sadio. (I, 16)

Não é, fácil investigar e discutir estes primeiros capítulos da *História da Etiópia-a-Alta* que formam praticamente a totalidade do seu livro inicial. Com efeito, combinam-se observações sumárias com digressões panorâmicas, descrições concretas, demoradas e atentas, com reflexões didácticas e moralizantes..., embaraçando a análise imediata dos diferentes temários que procuram apresentar aos leitores da obra do cronista religioso português as principais características físicas, naturais, geográficas e humanas da Abissínia. Existe mesmo uma dialéctica complexa, em rigor, uma verdadeira tensão entre observação e representação, entre as realidades naturais e sociais e a ficção religiosa e espiritual ditada pelos programas da missão da Companhia de Jesus na Etiópia, com os seus desesperados optimismos e esperados fracassos. Informando uma coacção intelecual e religiosa permanente, as estratégias missionárias não apenas tratam de configurar realidades outras e estranhas aos valores cristãos ocidentais dominantes, mas transformam frequentemente essas realidades em adversidades, o que não deixa de ser uma forma de transformar a descrição em representação, a observação em crónica. Esta dimensão representacional aprofunda-se sobremaneira na obra do padre Baltasar Teles que, longe da actividade missionária e estranho aos espaços da missão, procura constantemente arranjar e organizar as informações reunidas e redigidas pelos jesuítas que viveram nesses territórios. Por vezes, a intervenção telesiana é simplesmente retórica e estilística, convocando comparações, figuras de estilo, metáforas, mas com muita frequência a sua redacção apela para uma erudição e superioridade intelectual e religiosa que, revisitando as observações e as experiências dos missionários jesuítas da Etiópia, trata verdadeiramente de as reconstruir, transformando-as, finalmente, em narração cronística e literária ao serviço dos ideários religiosos e espirituais da Companhia de Jesus. Acresce ainda que, a um outro nível mais concreto, a excessiva dependência da obra telesiana em relação ao grande tratado do padre Manuel de Almeida deve ter também contribuído para aprofundar as estratégias de exacerbação das descrições naturais,

geográficas e humanas. De facto, recorde-se ter sido a obra do missionário da Etiópia concluída à volta de 1645, mais de dez anos depois do fracasso e da dissolução da missão da Companhia nos territórios da Abissínia. Apesar de se estribar em abundantes materiais e informações recolhidos no terreno, o trabalho manuscrito do padre Manuel de Almeida reflecte o fracasso e a desilusão provocados pelo logro de uma actividade missionária extremamente difícil e desenvolvida em condições de grande adversidade que incluíam também vários constrangimentos geográficos – do isolamento dos missionários a contactos com o exterior à excessiva dificuldade de comunicações e transportes. Deste modo, aquilo que na obra deste missionário jesuíta apenas se prenunciava transforma-se na compilação telesiana em estrutura narrativa central, preferindo o exemplo excessivo à observação demorada, o sumário à descrição atenta, a representação à realidade... Isto não significa, contudo, que a *História da Etiópia-a-Alta* não ofereça observações e descrições importantes, estribadas na experiência e na frequência, produzidas em sede local com cuidado e honestidade. Só que estas observações ocupam apenas uma parte menor e propedêutica da crónica, funcionando como um contexto desse verdadeiro texto que é a história da missão dos jesuítas portugueses na Etiópia. De qualquer modo, identificámos no essencial uma investigação a fazer que deve procurar analisar e interpretar um texto cronístico, os seus factos, observações, exemplos e reflexões, em função de ideários, programas e inteligências religiosos que constantemente plasmam e especializam os textos que os expressam e propagam. Existem, todavia, debates e comunicações nos primeiros capítulos da obra de Baltasar Teles que se mostram importantes e esclarecedores. É o que ocorre, nomeadamente, com a investigação geográfica.

A importância da obra editada pelo padre Baltasar Teles entende-se, de facto, com o progresso da observação geográfica e, mais concretamente, com as suas realizações cartográficas. Quando se entra a percorrer a obra do cronista da Companhia de Jesus começa por se apresentar especialmente precioso o grande mapa da Etiópia oferecido nas primeiras páginas, cuidadosamente

dobrado, mas para o qual remetem com insistência os primeiros capítulos geográficos e topográficos da *História*. Trata-se de uma carta que reproduz com fidelidade o trabalho cartográfico do padre Manuel de Almeida, produzido em sede local e convocando as informações reunidas por outros missionários jesuítas da Abissínia, em particular os tratados de Pero Pais e Jerónimo Lobo. Para se perceber o interesse que este mapa exibe, não pode deixar de se realçar que as únicas regiões interiores do continente africano que, durante séculos, foram bem documentadas eram precisamente as que os portugueses levantaram e descreveram: o Congo, a Monomotapa e, a partir dos horizontes de 1555, estes territórios da Abissínia. Neste último caso, a impressão do mapa da Etiópia estampado na crónica telesiana haveria mesmo de influenciar longamente as edições de atlas e outras obras geográficas modernas. Assim, ainda em pleno século XVIII, obras tão procuradas como, por exemplo, os *Atlas* de Guillaume de l'Isle continuavam a aproveitar e a seguir cuidadosamente a carta da Etiópia editada na obra do cronista jesuíta, convocando-a para a folha que o autor intitulou *Africa concinnata secutidum observationes*...[44]

A um nível diferente de investigação, afigura-se também concorrer para relevar a qualidade e interesse dos mapas da *História da Etiópia-a-Alta* recordar que a impressão de obras geográficas, corográficas e de viagens com mapas e estampas cartográficas constitui um investimento extremamente raro na cultura tipográfica portuguesa de Quinhentos e Seiscentos. Para além de aumentar consideravelmente os custos e investimentos nas publicações, existem outras razões mais complexas que explicam esta situação, radicando nomeadamente nas dificuldades em formalizar o diálogo entre a descrição literária, com os seus ritmos e formatos específicos, e a expressão cartográfica, exibindo igualmente legendas e ilustrações especializadas. Encontramos, aliás, ainda no século XVI português, um bom paradigma destas

44 *PINTURA (A) do Mundo. Geografia Portuguesa e Cartografia* dos *séculos XVI a XVIII,* Porto, BPMP, 1992, nº 79.

dificuldades culturais complicadas na edição das *Décadas da Ásia*, de João de Barros, nas quais a ausência de mapas é mesmo substituída com frequência pelo recurso a uma interessante literatura descritiva memorial e visual em que a forma de animais ou, mais simplesmente, a própria mão é convocada para se imaginar, por exemplo, os litorais asiáticos, com as suas cidades e portos[45]. A ligação entre o texto impresso e a imagem cartográfica era cara e rara, sendo, por isso, mas também por motivos técnicos e culturais mais profundos, uma combinação mais assídua em obras manuscritas, especialmente nesses textos e obras de prestígio, decoradas e iluminadas, com que se presenteavam as grandes casas principescas e nobiliárias da época. Apesar do século XVII começar a assistir a um maior investimento na edição de mapas em obras impressas, este esforço era ainda subalterno no panorama do livro impresso português, situação que não deixa de valorizar a estampagem dessa grande carta da Abissínia no trabalho compilado pelo padre Baltasar Teles, seguida, em continuação, pela impressão desse mapa menor, mais especializado, em que se exibia a nascente e percurso inferior do Nilo Azul.

45 Este último recurso é mesmo habitual em muitas descrições oferecidas pela obra monumental de João de Barros. Assim acontece, por exemplo, quando se descreve a costa oriental africana. Ao procurar explicar os contornos da costa entre o cabo da Boa Esperança e a região do Congo, depois de oferecer uma complicada série de referências e coordenadas geográficas, o erudito português apresenta esta curiosa sugestão, aconselhando a utilização da mão «de maneira que podemos apártar o dedo polegar da mão esquerda, dos outros dedos della virando a pálma pera baixo. E per este módo fica ele apártado contra o ponente do grande corpo da outra térra e rombo em sua ponta a semelhança do dedo ... » (BARROS, João de, *Ásia, Primeira Década,* Lisboa, 1988, p. 301). Esta interessante lição de memória cartográfica prolonga-se em termos ainda mais pormenorizados na caracterização das costas indianas. Neste caso, João de Barros propõe o exercício seguinte: «E pera se melhor entender esta enseada e costa com os dous cábos e jlhas oppositas a elles que dissémos, quem nam téver visto a figura desta cósta oriental, vire a mão esquerda com a palma pera baixo e ajunte com o dedo meiminho os dous seguintes quebrãdoos té as primeiras junturas e a párte o jndex delles com que fará huma enseada, que e a de Syam: e deste jndex apárte o polegar quanto poder e fará outra muyto mayor, e esta é a de Bengála que jaz entre estes dous dedos. Finja mais que de fronte do primeiro dedo polegar aquy fazemos cábo Comorij, té o mais estremo lugar desta enseáda onde ella fica mais curva, averá quatro centas e déz leguoas» (BARROS, João de *Ásia, Primeira Década,* Lisboa, 1988, p. 342).

Partindo agora deste último tema, julga-se ser também relevante esclarecer algumas das propostas e observações geográficas com que a *História da Etiópia-a-Alia* tratava de dissolver as opiniões de várias autoridades clássicas, seguidas ainda em muitas obras científicas europeias dos séculos XVI e XVII. Relembre-se muito rapidamente que, nos finais do século XV, os conhecimentos geográficos disponíveis em Portugal sobre a Etiópia e o Nilo seguiam ainda a tradição clássico-árabe, tendo sido tardia a difusão e aceitação da renovação ptolomaica. Autores como Paulo Orósio, Pompónio Mela e, mesmo, S. Isidoro de Sevilha dominavam o pensamento geográfico português até bem entrado o século XVI. Paralelamente, o desconhecimento do interior africano não permitia dissolver muitas das legendas e mitos que circulavam a seu propósito. Prevaleceu, assim, até tarde, a noção de que o Senegal era um braço do Nilo, bem como a de uma exagerada dimensão da Etiópia, estendendo-se de Ocidente para Oriente, englobando regiões do sul da África e da Ásia. Só tardiamente, depois dos contactos que haveriam de estar na origem da publicação da célebre *Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Indias,* do padre Francisco Álvares, se começa lentamente a caracterizar com maior atenção as regiões da Abissínia, definitivamente limitadas à África subsudanesa. Coube mesmo à *Terceira Década,* de João de Barros, publicado em 1563, alargar os conhecimentos disponíveis sobre a Etiópia, debuxando com larga aproximação os seus principais limites geográficos. Apesar destes esforços, mantinham-se outras interrogações importantes, nomeadamente em torno da localização da nascente e curso inferior do Nilo. Trata-se de uma discussão importante que se deve colocar debaixo das renovadas influências das autoridades cartográficas do Renascimento, principalmente a da *Geografia* de Ptolomeu que, traduzida para latim em inícios do século XV[46] e, mais tarde, difundida pelos prelos, a partir de 1475, viria a dominar o pensamento geográfico geral, influenciando também a

46 Recorde-se que o florentino Palia Strozzi conseguiria recuperar em Constantinopla, no princípio do século XV, um manuscrito grego com a *Geografia* de Ptolomeu, tendo, de seguida, encarregado o célebre Manuel de Crisoloras da sua tradução para latim.

cartografia da África. Parece certo que com as navegações renascentistas portuguesas que rodearam o continente negro se acaba por romper com as ideias ptolomaicas dominantes quanto ao desenho do perfil da África, mas tornaram-se, contudo, persistentes, até bem entrado o século XVIII, as sugestões do Alexandrino acerca da cartografia do interior africano[47].

Não interessa aqui discutir demoradamente a complexidade da construção da autoridade renascimental ptolomaica, cuja *Geografia* viria frequentente a incorporar novos mapas («tabulae novellae») com a multiplicação das suas edições quinhentistas, muitas vezes absorvendo as informações e correcções dos descobrimentos portugueses e espanhóis. Este processo culmina mesmo com a famosa impressão de Estrasburgo, com data de 1513, organizado por Martin Waldseemüler, reunindo onze dos vinte novos mapas que se acrescentaram aos vinte e sete atribuídos a Ptolomeu[48]. O movimento viria a culminar com a substituição da cartografia ptolomaica por novas colecções de mapas, podendo apontar-se como paradigma deste processo a publicação em Antuérpia, no ano de 1570, do famosíssimo *Theatrum Orbi Terrarum* de Abraham Ortélio. No entanto, estes renovados esforços não significaram a dissolução radical do pensamento geográfico ptolomaico. Pelo contrário, a ruptura com as ideias do Alexandrino foi lenta, dilatada no tempo, suscitando vários debates e polémicas significativas acerca de diversos temas e espaços geográficos. Assim aconteceu também em relação à caracterização do interior africano. Nos vastos territórios que na obra ptolomaica se entendiam por Etiópia o espaço era preenchido por dois tipos de acidentes: as chamadas montanhas da Lua, de

47 Seguimos, a partir daqui, no fundamental, o estudo de RELAÑO, Frances , *Paludes Nili. La persistencia de las ideas ptolomaicas en la cartografia renacentista,* in «Geo Crítica», 96 (1992), pp. 32-33). Devemos ao nosso colega Prof. Doutor João Carlos Garcia a amabilidade de nos ter facultado o conhecimento deste trabalho.

48 Este conjunto tem sido considerado o primeiro grande *Atlas* moderno, como defendem SANZ, Carlos, *Ciento noventa mapas antiguos del Mundo de los* siglos *i al XVIII que forman parte del processo cartográfico universal,* Madrid, 1970, p. 89, e CRONE, G. R., *Maps and their makers. An introduction to the history of cartography,* Folkestone, 1978.

onde nasceria o Nilo, e um conjunto de grandes lagos que formavam uma espécie de mar interior africano, do qual saíam os grandes rios que cruzavam o continente. Estas noções, estes mitos, persistiram longamente. Apesar de se transformarem, incorporando novas informações e pistas, estas ideias recuperam-se ainda tardiamente em textos tão fundamentais como as *Décadas da Ásia* de João de Barros. Com efeito, na primeira década, o capítulo de abertura do décimo livro, dedicado à descrição do reino de Sofala começa por esclarecer que

> Toda a terra que contamos por reyno de Sofála, é hũa grãde regiam que senhorea hũ principe gentio chamádo Benomotápa: a qual abráçam em módo de jlha dous bráços de hũ rio que proçede do mais notável lágo que toda a terra de Africa tem, muy desejádo de sabér dos antigos escriptóres por ser a cabéça escondida do jllustre Nilo, donde tambem proçede o nósso Zaire que córre per o reino de Congo. Per a qual párte podémos dizer ser este grã lágo mais vezinho ao nósso már occeano occidental que ao oriental segundo a situaçã de Ptholomeu, ca do mesmo reyno de Congo se métem nelle estes seys rios Bancáre, Vámba, Cuylu, Bibi, Maria maria, Zanculo, que sam muy poderosos em águoa: afóra outros sem nóme que o fazem quásy hũ már navegável de muytas vélas, em que há jlha que lançam de sy mais trinta mil hómeens que vem pelejar com os da térra firme. E destes tres notávees rios que ao presente sabémos procederem deste lágo os quáes vem sair ao már tam remotos hũ do outro: o que corre per mais térra, é o Nilo a que os Abexijs da terra do Préste Joam chamam Tacuij, no qual se metem outros dous notávées a que Ptholomeu chama Astabóra e Astapus, e os naturáes Tacazij, e Abanhi. E pósto que este Abanhi (que açerca delles quér dizer pay das águoas polas muytas que léva) proceda de outro grande lágo chamádo Barcená, e per Ptholomeu Coloá, e tambem tantas jlhas dentro em que há alguús mosteiros de religiosos (como se verá em a nóssa geographia,) nam vem a conto deste nosso grande lágo: ca segundo a jnformaçam que témos per via de Congo e de Sofala será de comprido mais de cem leguoas[49].

Partindo destes textos, as representações cartográficas da segunda metade do século XVI começaram a privilegiar a

49 BARROS, João de, *Ásia. Primeira Década,* Lisboa, 1988, pp. 373-374.

representação de um grande lago interior africano em que nascia o Nilo e outros vários rios, desaparecendo as referências às míticas montanhas da Lua. Esta nova configuração do interior da África haveria de se popularizar com as obras de Mercator e Ortelius, pese embora algumas pequenas alterações nas suas estruturas hidrográficas[50]. Importa ainda referir que as representações cartográficas do interior de África convocavam também uma longa tradição de ocultação em que os espaços vazios, o *vacuum* causado pelo desconhecimento geográfico, era preenchido por uma generosa constelação de motivos iconográficos: padrões, brazões, castelos, fauna..., invadiam o interior africano, ocupando-o, exibindo uma falsa sensação de vida e movimento. Este processo parece mesmo ter-se desenvolvido desde a segunda metade de Quinhentos e observando, por exemplo, as estratégias cartográficas de trabalhos como os sucessivos *Atlas* de Fernão Vaz Dourado (1571, 1575 e 1580), descobre-se um verdadeiro barroco cartográfico em que a descrição geográfica da África central se encontra substituída por representações de estandartes, figuras e, até, anjos segurando escudos. É neste contexto de prolongamento dos mitos ptolomaicos, de ambiguidades e ocultações do interior de África que se devem colocar as contribuições também geográficas e cartográficas dos missionários jesuítas da Etiópia e a *História* do padre Baltasar Teles.

Em 1618, a missão dirigida então pelo Padre Pero Paes conseguiu alcançar as verdadeiras fontes do Nilo Azul, no reino de Gojam, sendo esta a primeira vez que europeus deparavam com as supostas nascentes do Nilo. A região viria a ser mais largamente explorada pelo padre Manuel de Almeida que desenharia o mapa do percurso inferior do Nilo Azul estampado na crónica telesiana. Em termos sumários, as principais descobertas e sugestões cartográficas propostas pela observação dos missionários da Etiópia e consagradas nos mapas impressos na *História da Etiópia-a-Alta* assentavam em duas renovações geográficas

50 Cf. RELAÑO, Frances, *Paludes Nili. La persistencia de las ideas ptolomaicas en la cartografía renacentista,* in «Geo Crítica», 96 (1992), pp. 32-33.

principais. Em primeiro lugar, identificaram o Nilo Azul com o verdadeiro Nilo, situando a sua origem em montes existentes a oeste do lago Tana que o rio atravessava para, descrevendo uma espiral, se dirigir para Norte. A segunda grande aportação das observações dos missionários jesuítas, de Pero Paes a Manuel de Almeida, prende-se com a correcção da extensão da Etiópia, reduzida a uma espécie de quadrado com sete ou oito graus de lado à volta do lago Tana. Curiosamente, estes limites viriam a criar um amplo espaço em branco a sul da Etiópia que alguns cartógrafos de finais do século XVII não deixariam de preencher com os célebres lagos ptolomaicos, pese embora haverem perdido a sua funcionalidade como fontes do Nilo. Seja como for, apesar dos demorados prejuízos que a identificação do Nilo Azul com o grande rio africano viria a gerar, a contribuição dos missionários jesuítas para a descrição e correcção da geografia da Etiópia mostra-se fundamental para a dissolução de algumas ideias e mitos ptolomaicos, sobrelevando a observação e a experiência em detrimento das autoridades clássicas. Caberia, de resto, em grande parte, à edição impressa da *História da Etiópia-a-Alta* difundir estes novos conhecimentos. De facto, a cartografia estampada na obra do padre Baltasar Teles conseguiria circular interessadamente e influenciar vários trabalhos geográficos. Para além das obras cosmográficas e geográficas que acolhem as suas informações e desenhos cartográficos, registe-se ainda no século XVII a impressão autónoma em tradução francesa dos capítulos da *História da Etiópia-a-Alta* relativos às nascentes do Nilo e ao lago Dambea (Tana). Referimo-nos a um pequeno opúsculo editado em Ruão, com data de 1671, pelas oficinas de Jacques Lucas, intitulado *Extrait de l'Histoire d' Éthiopie écrite en portugais par le P. Balthasar Telles de la Compagnie de Jesus,* oferecendo também o mapa do Nilo Azul inferior estampado na crónica do sacerdote português[51]. Mais importante para a difusão da

51 TELES, P. Baltasar (SJ), *Extrait de l' Histoire d' Ethiopie écrite en portugais par le P. Baltasar Telles de Ia Compagnie de Jesus,* Ruão, Jacques Lucas, 1671. O exemplar que estudámos na Biblioteca Pública Municipal do Porto (D-9-11) reproduz com fidelidade a carta da obra de Teles, traduz os topónimos para francês, mas

cartografia reunida no volume de Baltasar Teles mostra-se, anos mais tarde, a reprodução do seu mapa da Etiópia no célebre tratado do erudito germânico Job Leutholf (Jobo Lodolfo), *Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Ihannis vocatur*[52]. Publicada em 1681, esta obra de um dos principais conhecedores ocidentais da língua etíope, parece ter contribuído decisivamente para firmar a qualidade cartográfica da *História da Etiópia-a-Alta,* apesar de algumas críticas pertinentes que Leutholf não deixaria de endereçar, como veremos, à crónica de Baltasar Teles e, em especial, aos seus um pouco mais do que generosos investimentos literários e retóricos...

A participação dos missionários portugueses na Etiópia foi decisiva para uma melhor identificação geográfica do território, concorrendo ainda para dissolver alguns mitos e ambiguidades que se reproduziam desde a Antiguidade, incluindo através da redescoberta do pensamento ptolomaico. No entanto, estas contribuições não invalidam o interesse de uma investigação por fazer, mais comprometida com a análise das modalidades que a missão foi convocando não já para identificar os espaços, mas principalmente para os perspectivar e interpretar enquanto solicitação, desafio ou obstáculo para o desenvolvimento das suas actividades religiosas. Mapas e investimentos cartográficos são, efectivamente, preciosos, dissolvendo e renovando longas tradições geográficas, mas o texto, a crónica, as descrições e lições literárias que os enquadram representam o investimento mais relevante que estes tratados e histórias procuraram edificar. Tentemos perseguí-lo.

apresenta um curioso acrescento manuscrito de outro afluente do Nilo, designado fleuve Maleq. Como a confluência é sugerida entre 14 e 15 graus de latitude Norte, poderíamos estar colocados perante uma interessante sugestão em que se acertava com grande proximidade a junção dos dois braços do Nilo, Branco e Azul (mapa reproduzido integralmente na página seguinte).

52 LODOLFO, Jobo, *Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1681 (mapa reproduzido igualmente na página seguinte).

IV. O Sucesso e o Fracasso da Aventura Militar

A demorada e pormenorizada história da missão da Companhia de Jesus na Etiópia, entre 1555 e 1634, ocupando a maior parte da obra e dos investimentos literário-cronísticos do padre Baltasar Teles, não tinha apenas como contexto propedêutico esse primeiro livro dedicado à descrição natural, geográfica e antropológica da Abissínia. Existe, de facto, um outro contexto, também apostado em preparar e justificar a missão, interferindo mesmo com mais clareza na definição da sua morfologia e programas. Trata-se de uma história heróica. Uma história de feitos militares que segue com generosa proximidade a estrutura e a ordem tradicional da cronística medieval. Uma história que legitima a abertura organizada de contactos oficiais entre Portugal e a Etiópia, mas que legitima também com uma propositada evidência a necessidade da militância missionária dos jesuítas portugueses. História de vitórias e de dramáticas derrotas, transforma-se em história de martírio, quase de santidade, na fronteira, por vezes, do relato hagiográfico, e, por tudo isto, transforma-se no mais conveniente contexto e na melhor justificação dessa outra história de também outros martírios que marcaram a missão da Companhia nos territórios abissínios... Trata-se, porém, de uma «história» que se pode contar e sumariar rapidamente.

Em 1541, Estevão da Gama e seu irmão Cristovão, segundo e quarto filhos de Vasco da Gama, são encarregados de incendiar e destruir a frota turca do Suez. Viriam a ser os primeiros europeus a navegar toda a extensão do mar Vermelho, mas não conseguiriam atingir os seus objectivos. No regresso, em Maçuá, recebem um apelo desesperado de ajuda do imperador da Etiópia, cujo reino se encontrava dramaticamente ameaçado pelos exércitos somalis de Ahmad al-Ghazi, apoiados por tropas otomanas.

Estevão da Gama que era então governador da Índia decide enviar o seu irmão à frente de um pequeno exército de quatrocentos portugueses para auxiliar o *negus*. Coligado com os desorganizados soldados etíopes, Cristovão da Gama tomaria algumas posições aos invasores, vencendo-os, de seguida, em duas batalhas decisivas perto do lago Tana. A desproporção de forças era, porém, significativa e as tropas de somalis islamizados acabaram por dizimar o exército português, prendendo, torturando e degolando Cristovão da Gama. A sua acção, contudo, havia possibilitado ao imperador abexim reorganizar-se, acabando por vencer os invasores, salvando a autonomia da Abissínia[53]. A aventura militar de Cristovão da Gama veio a dar origem a um relato cronístico importante escrito por um dos poucos portugueses que sobreviveram à campanha. De seu nome Miguel de Castanhoso, ferido na segunda batalha vitoriosa do Gama, deficiente, a partir daí, para sempre do braço esquerdo, editaria em 1564, nos prelos lisboetas do tipógrafo régio João de Barreira, uma obra que intitulou explicadamente *Tratado das cousas que o mui esforçado capitão Dom Christovão da Gama fes nos reynos do Preste João com quatrocentos Portugueses, que em sua companhia levou, feito por Miguel de Castanhoso, que a tudo foi presente. 1541*[54]. O trabalho de Castanhoso passaria, a seguir, a ser incluído nos principais tratados portugueses sobre a Etiópia – na *Relação* do patriarca D. João Bermudes, como nas *Histórias* de Pêro Pais ou de Manuel de Almeida –, albergando-se ainda à grande literatura histórica oriental – das *Lendas da Índia* de Gaspar Correia à *Década Quinta da Ásia* de Diogo do Couto[55]. Baltasar Teles não deixa igualmente de convocar a história de Cristovão da Gama para o seu trabalho impresso, no qual a

53 Veja-se, por todos, o sumário apresentado no artigo de SANCEAU, Elaine, *Gama, Cristovão da,* in «Dicionário de História de Portugal», III, pp. 99-100.

54 CASTANHOSO, Miguel, *Dos feitos de D. Cristovão da Gama em Etiópia,* (reprodução anastática da edição comemorativa do Quarto Centenário do Descobrimento da Índia, Lisboa, 1898), Lisboa, 1983.

55 Estudo mais detalhado acerca da utilização e reprodução da crónica de Castanhoso pode compulsar-se na *Introdução* de Francisco Maria Esteves Pereira à edição oitocentista atrás citada, pp. XLIV-XLV.

heróica narrativa ocupa praticamente a totalidade do segundo livro. Importa, em continuação, acompanhar atentamente esta crónica, procurando perceber os seus principais sentidos e funções.

No capítulo primeiro do segundo livro, intitulado *«dos meios que Deus tomou para descobrimento e conversão desta Etiópia e dos descobridores que lá mandou el-rei D. João segundo»*, Baltasar Teles trata de introduzir e inserir o episódio heróico do quarto filho do Gama na *historia salutis* que a Expansão portuguesa procurava estender aos espaços orientais. Com efeito, o sacerdote jesuíta recorda que

> Pretendia Deus, por seus mui altos e ocultos juízos, salvar muitos gentios da Índia, os quais tendo mais vizinhos que os raios do sol oriente, estavam mui sepultados nas sombras ocidentais de sua bárbara ignorância; pretendia reduzir muitos abexins ao verdadeiro conhecimento do seu verdadeiro pastor, o Pontífice romano, e para isto usou de meios tão admiráveis que, sendo casos humanos, parece que foram conselhos divinos. (11,1)

Os cinco rápidos capítulos seguintes oferecem ainda um breve sumario panorâmico dos Descobrimentos portugueses, destacando-se a sua filiação – como, aliás, se havia tornado norma neste género de obras históricas – na acção decidida do infante D. Henrique, concentrando-se o texto na abertura de relações com a Etiópia: rememora-se com pormenorização os esforços de Afonso de Paiva e Pêro da Covilhã e relata-se, de seguida, a embaixada manuelina ao negus, concretizada entre 1520 e 1521, em que participaria o padre Francisco Álvares, autor da *Verdadeira Informação das Terras do Preste João.* Apenas depois de ultrapassadas estas sumárias notícias, se começa a acompanhar a história de Cristovão da Gama, introduzido através do sexto capítulo: *«como neste tempo de el-rei David entrou em Etiópia um poderoso mouro e causou nela grande destruição e de como o dito imperador pediu socorro a el-rei de Portugal»*. Baltasar Teles compendia, porém, um período mais longo, compreendido entre 1528 e 1540, pautado por afrontamentos continuados entre os exércitos abexins e as hostes muçulmanas somalis comandadas

pelo imã Ahmad al-Ghazi, alcunhado o Granhe. Face à ameaça crescente das forças somalis, o rei etíope parece ter procurado pedir auxílio a Portugal, via Goa, desde, pelo menos, 1535:

> vendo, pois, o triste imperador como ia seu império miseravelmente descaindo e que o general dos mouros, Granhe, ia à maneira de um impetuoso rio ou como um raio abrasador, levando e assolando tudo, tratou de mandar pedir socorro à Índia aos portugueses e também a Portugal, a el-rei D. João III... (II, 6)

Os capítulos em que se narra com propositada minúcia a aventura militar de Cristovão da Gama reproduzem textualmente a obra de Pero Pais, a qual, por sua vez, oferecia uma longa adptação da crónica quinhentista de Miguel de Castanhoso. Nesta linha, a obra de Baltasar Teles procura seguir atentamente as diferentes lições e episódios que formavam a aventura militar que se havia iniciado com a expedição dirigida, em 1541, por Estevão da Gama, na altura governador da Índia, organizando uma expedição naval no mar Vermelho com o intuito de destruir a esquadra que o sultão do Egipto se encontrava a reunir em Suez. Não conseguindo cumprir estes objectivos, Estevão da Gama deixou os navios pesados nas costas da Abissínia e procurou atender o pedido de socorro que lhe foi dirigido por um senhor da casa de Adeganá, Bahar Nagais, e outro nobre etíope, chamado Robel, que lhe entregaram

> cartas da imperatriz Cabelo Oanguel, mãe do imperador Claudios que já reinava, em que lhe pedia encarecidamente quisesse socorrer este império cristão, a quem o mouro Granhe, havia catorze anos que tinha pela mor parte conquistado, matando e cativando grande multidão de gente, queimando e assolando muitos mosteiros e igrejas nobilíssimas. (II, 8)

Repare-se que, na solicitação convocada, não apenas se acentuava a dimensão dramática da invasão muçulmana («matando e cativando grande multidão de gente»), como também, em termos propositadamente concretos, se sobrelevava a sua violência anti-religiosa («queimando e assolando muitos mosteiros e igrejas nobilíssimas») que era, naturalmente, nesta altura,

entendida pelas milícias portuguesas como uma forma de violência anti-cristã. Não se poderia, assim, neste contexto, esperar qualquer outra reacção da parte de Estevão da Gama que não fosse a de organizar e dirigir a ajuda militar que decidiu confiar ao seu irmão. Deste modo,

> ofereceram-se com grande vontade e zelo para esta empresa muitos capitães e fidalgos, entre eles D. Cristovão da Gama, a quem, depois de muito considerado o negócio, com muita razão o encomendou o governador seu irmão, dando-lhe para ela quatrocentos soldados. (...) Com esta gente mui lustrosa e bem apercebida com armas dobradas e algumas peças de artilharia se partiu D. Cristovão da ilha de Maçuá aos nove de Julho de mil quinhentos e quarenta e um, levando em sua companhia o patriarca D. João Bermudes e um sacerdote, não sei se mais. Caminharam pela terra dentro em companhia de Bahar Nagais com grande trabalho, por ser aquela terra muito quente e fragosa e virem quase todos a pé, que escassamente acharam camelos e mulas bastantes para carregar os fatos, munições e artilharia. Em muitas partes era necessário descarregar e levar tudo bom espaço ás costas, sendo D. Cristovão o primeiro que, com grande alegria e gosto, tomava o que podia sobre as suas, com cujo exemplo os soldados se animavam fazer o mesmo. (II,8)

Não se afigura necessário explicar demoradamente que começamos a percorrer uma narrativa que se filia com generosidade no conjunto de investimentos ideológicos e culturais que viria a marcar a cronística medieval e a sua longa sobrevivência nas historiografias ocidentais dos séculos XVI e XVII. A centralidade do herói é, como se sabe, uma dessas características, permitindo organizar a economia factual e formalizar a dimensão didáctica da crónica. O texto seguido por Baltasar Teles comparece, pois, como uma narrativa exemplar, orbitando em torno das lições heróicas da história exemplar de Cristovão da Gama. Recuperando, novamente, a intriga textual, a crónica esclarece, de seguida, que o jovem nobre português seria recebido triunfalmente nos territórios abissínios, acolhido mesmo com extremada esperança pela imperatriz que se encontrava refugiada *«em uma pedra muito alta, que chamam Damó, a que se*

sobe por cordas» (II, 8). O encontro entre Cristovão da Gama e a imperatriz é um dos momentos narrativos mais importantes da crónica desta aventura militar quinhentista. Com efeito, este colóquio é aproveitado para convocar discussões significativas em torno da ideia de império e, em particular, a sua reivindicação pela história de Portugal. Assim, em termos conclusivos, a monarca etíope sublinharia que

> nem ela nem seu filho, nem príncipe nenhum da Terra, tinha poder para satisfazer coisa tão grande, que este império não o tinha por seu, senão por de ei-rei de Portugal. (II, 8)

Preparada e enquadrada a aventura militar, Cristovão da Gama e o pequeno exército português decidem avançar, procurando contrariar decididamente a invasão muçulmana da Abissínia. O primeiro recontro sério opondo as milícias cristãs e islâmicas ocorre na conquista da serra de Ambá Canet que acolhia numerosa hoste muçulmana. Trata-se de um prelúdio largamente vitorioso, quase optimista, dos combates complicados subsequentes com o exército do Granhe. A desproporção de forças era enorme, favorecendo exageradamente a facção muçulmana. Por isso, depois de várias aproximações entre os dois exércitos, parece mesmo terem-se chegado a abrir tentativas de negociação, pretendendo o potentado muçulmano obter a rendição pacífica das tropas portuguesas. O jovem Gama acabaria por se opor frontalmente a esta solução, enviando por escrito, em árabe, uma dura mensagem ao Granhe, esclarecendo num registo heróico

> que ele tinha ali chegado por mandado do grão leão do mar e poderoso senhor da terra, o qual sempre costumava socorrer os que pouco podem; e por ter notícia que o cristianíssimo imperador de Etiópia, seu irmão em armas, estava desapossado de seus reinos por gente infiel e inimiga da santa fé católica, lhe mandara o socorro que ali via, o qual, ainda que pequeno, bastava contra toda sua multidão... (II, 10)

A partir daqui, desenvolve-se um período marcado por vários pequenos afrontamentos militares, a que se segue uma primeira grande batalha vencida pelos portugueses. Conseguindo progredir rapidamente, num segundo recontro violento com as milícias

muçulmanas, o exército de D. Cristovão da Gama obrigaria mesmo o Granhe a fugir, desbaratando as suas forças que se viriam a refugiar numa serra dos limites do reino do Tigre, perto da fronteira de Angot. No entanto, nos meses seguintes, ao longo do Inverno, o Granhe pode recompor e aumentar o seu exército com soldados turcos e árabes, dando-se tempos depois, em 28 de Agosto de 1542, a batalha decisiva. Cercados e acossados, os portugueses foram soçobrando, tendo Cristovão da Gama exibido toda a sua heróica coragem:

> saiu com a bandeira real, arremeteu com tão grande ímpeto e pelejou tão fortemente que em pouco espaço não ficou mouro nem turco que se atrevesse a lhe fazer rosto, antes viraram todos costas e iam matando neles como em carneiros; tanto que, como afirmam alguns que estavam presentes, se naquela hora tivera consigo os cavalos que lhe ficaram no caminho, sem dúvida fora sua a vitória, mas não tinha em todo o arraial mais que oito cavalos e com eles pelejaram todo o dia. Contudo, foi grande pedaço seguindo os mouros até que, sentindo os seus muito cansados, se tornou a recolher. Viraram logo os turcos seguindo os nossos às espingardadas, mataram a alguns portugueses e a D. Cristovão quebraram o braço direito. (II, 13)

Obrigados, assim, a retirar, feridos, Cristovão da Gama, juntamente com alguns outros, poucos, companheiros acabaria por ser preso. A minuciosa descrição da prisão do Gama apresenta-se como um outro momento narrativo central e elevado, em que o registo cronístico parece procurar remeter também para os relatos hagiográficos do martírio. Uma ideia que se comprova no texto reproduzido por Baltasar Teles, no qual se conta que, tendo o jovem nobre português sido trazido à presença do Granhe, este mandou-o

> logo despir nu e atar as mãos atrás e açoitar cruelmente. Depois lhe davam no rosto com os sapatos de seus escravos e, levando-o pelo arraial às tendas dos capitães, lhe fizeram outras muitas injúrias e afrontas. Como todos se acabaram de desenfadar com ele, o tornaram à tenda do Granhe, o qual lhe mandou fazer das barbas torcidas com cera e pôr-lhe o fogo e que lhe arrancassem as pestanas e sobrancelhas (...). O que tudo o esforçado e católico capitão sofria com admirável paciência,

dando graças a Deus e com os olhos pregados no céu lhe pedia perdão de seus pecados e lhe oferecia a sua alma. Mandou-o depois o Granhe desatar e por escárnio cobrir com um pano sujo e vil, dizendo-lhe, entre outras coisas, que lhe perdoaria a vida e faria mercês e honras e o deixaria embarcar para a Índia com todos os seus que se achassem vivos, com condição que os mandasse chamar onde quer que estivessem que se viessem para ele. Ao que respondeu D. Cristovão: «Se tu, mouro, conheceras quem são os portugueses, não falaras coisas de vento. De mim podes fazer o que quiseres, pois estou em teu poder, mas sabe certo que, ainda que me desses a metade de tuas terras, nem um só português faria vir para ti, porque os portugueses não costumam viver com mouros, que são sujos e inimigos da fé de Cristo, meu senhor.» Indignou-se o mouro de feição com esta resposta que, levantando-se donde estava, e arrancando seu terçado, lhe cortou a cabeça. (II, 14)

Para consolidar a veracidade deste impressionante relato, a crónica esclarece que a sua pormenorização radicava no testemunho presencial de um soldado português que assistira a todos estes dramáticos acontecimentos, logrando, em seguida, escapar-se, conseguindo reencontrar a imperatriz etíope e a sua comitiva. Contando minuciosamente a morte do jovem Gama, o militar cristão não deixaria de recordar com especial emoção os seus momentos finais, quando,

acabando o mouro de lhe cortar a cabeça, saiu logo uma fonte de água do mesmo lugar onde o corpo caiu e seu sangue se derramou e até agora falam muito em Etiópia daquela fonte, dizendo que quando os cristãos senhoreavam aquela terra (que agora têm os galas) iam lá muitos doentes pela devoção grande que tinham a D. Cristovão e, lavando-se com aquela água, saravam de diversas enfermidades. (II, 14)

Esta verdadeira transformação de um relato cronístico que começa por se fundar em estratégias tradicionais para, através de desenvolvimentos interessantes, privilegiar em termos exemplares uma evidente dimensão hagiográfica, constitui um investimento literário e religioso fundamental para não apenas legitimar a missão da Companhia de Jesus, mas também para caucionar a crónica das suas vitórias e insucessos, a sua história. O exemplo extraordinário anteriormente convocado não comparece sequer

isoladamente no trabalho compilado por Baltasar Teles, prolongando-se ainda graças a outros milagres que acompanharam imediatamente a morte de Cristovão da Gama. Era, na verdade, possível enumerar outros acontecimentos notáveis, visto que

no mesmo dia e hora que morreu D. Cristovão, se arrancou uma árvore muito grande que estava na crasta de um mosteiro e se viraram as raizes para cima, com estar o dia muito quieto e sereno, do que se maravilharam os frades, julgando que não era sem grande mistério. Notaram o dia e hora, depois souberam que naquela mesma fora morto D. Cristovão. Secando-se a árvore, cortaram os frades os ramos para serviço do mosteiro, mas dali a seis meses, o dia que os portugueses tornaram a pelejar com o Granhe e o mataram, a árvore se virou, metendo as raizes pela terra como dantes as tinha e lançou logo folhas verdes... (II, 14)

Não interessa acompanhar o prolongamento narrativo da aventura militar portuguesa na Etiópia que, ao lado das forças do imperador Claudios, acabaria por esmagar os exércitos muçulmanos, garantindo a autonomia dos reinos etíopes. Trata-se de acontecimentos que ocupam os capítulos dezoito e dezanove do segundo livro, mas que não acrescentam ideias fundamentais à estratégia conceptual da história que procuramos assinalar, largamente fixada e esclarecido em termos normativos e exemplares nos textos anteriores. De facto, parece serem precisamente as lições religiosas que o cronista jesuíta julga dever sobrelevar, sendo significativo que, depois da demorada narração daquela que viria a ser, afinal, a única incursão e iniciativa militar portuguesa nas regiões da Abissínia, se ligue estreitamente, a partir do vigésimo capítulo deste segundo livro, o registo exemplar e edificante propositadamente convocado em torno do tema do martírio de Cristovão da Gama ao temário que passaria a ocupar até às últimas linhas a sua *História da Etiópia-a-Alta:* a missão religiosa, a missão da Companhia de Jesus em terras abexins. Com efeito, oferecendo, ao mesmo tempo, um duplo ponto de chegada e de partida, inicia-se nesta divisão capitular a longa narração cronística da história dos jesuítas na Etiópia dos séculos XVI e XVII. O texto capitular anuncia, por isso, em conformidade, que

«trata el-rei D. João III de mandar patriarca a Etiópia, discursa-se sobre o patriarcado de D. João Bermudes, partem alguns da Companhia para a missão de Etiópia». Encontramo-nos justamente perante o capítulo que acompanha o epílogo da aventura militar, procurando até, ao mesmo tempo, potenciar as suas lições religiosas e ultrapassar os seus limites históricos. Na verdade,

> o sereníssimo rei D. João III soube como era morto o mouro Grunhe e como ficaram em Etiópia muitos portugueses do terço de D. Cristovão da Gama e que o imperador Claudios estava em posse de seu império, persuadindo-se que o dito Claudios, estando tão obrigado aos portugueses, folgaria de continuar com a obediência que seu pai David por vezes tinha oferecido ao Sumo Pontífice, tratou com o mesmo Papa e com Santo Inácio, fundador da Companhia, sobre lhe mandarem patriarca da Companhia com outros religiosos, para tão gloriosa empresa de redução daquele império. Conforme estes bons pensamentos, que não só andavam na boca do povo, mas tinham chegado aos mais altos tronos, assim pontificais como reais, com grande conformidade entre el-rei D. João e S. Inácio, foram nomeados e logo confirmados pelo Sumo Pontífice Júlio III para patriarca de Etiópia, no primeiro lugar o padre João Nunes Barreto, no segundo lugar o padre André de Oviedo, no terceiro, para bispo de Niceia, o padre Melchior Carneiro. (II, 21)

O texto parece indiscutível, esclarecendo que a verdadeira «aventura», a verdadeira «empresa» que haveria de permitir, finalmente, a «redução daquele império» não poderia ser outra que não fosse a missão religiosa, a aventura missionário. Se essa outra «aventura» militar, bélica, mas também nobiliária e quase juvenil, havia transformado o heroísmo militar em martírio religioso, a crónica em hagiografia, tornava-se naturalmente imperativo começar a acompanhar os sucessos e fracassos que informavam a verdadeira lição do livro de Baltasar Teles: a missão da Companhia de Jesus nas regiões da Etiópia, prolongando-se de 1555 a 1634, oito décadas de uma aventura outra, de uma nova militância que nascia, duplamente, sob o impulso do monarca português e de S. Inácio de Loiola com o apoio estreito e interessado do sumo pontífice.

V. A Verdadeira Aventura: a Missão

Esta militância religiosa encontra-se organizada, institucionalizada, em torno de uma Ordem que é também o seu contexto missionário mais imediato: a Companhia de Jesus. Baltasar Teles, por isso, não deixa mesmo de assinalar que as vinculações entre a Companhia fundada por S. Inácio de Loiola e a génese da missão na Etiópia não eram apenas simples coincidências cronológicas, mas radicavam antes num plano, num desígnio divino elevado que animava o próprio Fundador. Com efeito, no capítulo segundo do livro dois, informando *«como neste mesmo tempo em que se ia descobrindo esta Etiópia, trouxe Deus ao mundo Santo Inácio de Loiola, fundador da Companhia, o qual procurou muito a redução deste império»*, Baltasar Teles explica que

> não se contentou este glorioso santo só com promover o bem desta missão, mandando mui luzidos operários, como adiante veremos, senão que ele mesmo em primeiro lugar desejou muito ir em pessoa pregar a fé católica em Etiópia; e porque não eram só desejos ineficazes, senão que realmente muito deveras pretendia empregar-se todo no bem espiritual daquele império, como quem se abrasava em fogos ardentíssimos do bem das almas, se foi ao sumo Pontífice, não só para se oferecer para esta missão, senão também pedindo-lhe que por singular favor lhe concedesse ser ele um dos ditosos missionários de Etiópia...(II, 1)

A missão da Etiópia encontrava-se, deste modo, comprometida com os próprios ideários fundacionais de S. Inácio de Loiola que, de acordo com estes esclarecimentos de firmada projecção justificante, teria mesmo encontrado nas dificuldades da missionação dos territórios abexins um desafio à altura da nova dimensão religiosa militante que procurava imprimir à Companhia de Jesus. O santo espanhol não conseguiria, porém, como é sabido, concretizar as suas intenções missionárias, empresa que passaria

para alguns dos seus primeiros companheiros de religião. Era mesmo o caso desse outro herói maior da Companhia, S. Francisco Xavier. Na verdade, a missão da Etiópia encontrava-se entrelaçada não apenas ao santo fundador, mas também ao santo apóstolo do Oriente, visto que S. Inácio de Loiola,

> para nos dar exemplo de quanto estimava o bom provimento das missões do Oriente, mandou para ela o melhor e o mais prezado de todos seus dez primeiros companheiros, que foi o glorioso padre S. Francisco de Xavier, principal apóstolo da India, entre todos os da Companhia, ao qual o Oriente todo, e em consequência Etiópia, deve muita parte do conhecimento que teve da verdade católica. (II, 2)

Repare-se, assim, que, apesar de nem S. Inácio nem também S. Francisco Xavier terem podido *fisicamente* participar nas missões jesuítas da Etiópia, parece radicar nos seus ideários e nas suas militâncias quer o contexto religioso quer ainda o impulso espiritual que verdadeiramente as funda e justifica. Assim é, pelo menos, em termos de discurso missionário e de crónica religiosa. Trata-se de uma ideia e de uma transferência importante, já que permite constantemente reivindicar a prioridade histórica das missões dos jesuítas na Etiópia, para além de comprometer a sua crónica, a sua memória, como também os seus êxitos e fracassos, com os programas e objectivos da Companhia. Esta transformava-se ela própria em missão e ao procurar verdadeiramente totalizar a missão (as missões concretas, como a ideia geral de missão...), a Companhia de Jesus apresentava-se como um dos mais importantes ideários (não seria mesmo de dizer uma das mais importantes «utopias»?) com os quais se procurava resolver e concluir o longo debate quinhentista acerca da missão específica de Portugal na *historia salutis* universal.

A missão específica da Companhia de Jesus na Etiópia parece, contudo, encontrar-se marcada por uma história demasiado curta, entretida por alguns escassos sucessos e uma inexorável sucessão de incompreensões, problemas e fracassos. A missão estende-se ao longo de menos de oitenta anos, começando a oferecer os primeiros contactos religiosos organizados a partir de

1555, com a eleição do patriarca D. João Nunes Barreto, para, depois de vicissitudes várias, soçobrar dramaticamente entre 1630 e 1635, subsumindo-se a missão, sem retorno, em martírio. Constituindo também a verdadeira aventura literária e intelectual desta obra, a história da missão da Etiópia especializa temas e discussões difíceis que, entre outros factores, se prendem constantemente com a especificidade da cristandade etíope. O trabalho do cronista jesuíta intenta trabalhar em termos recorrentes, verdadeiramente dialécticos, com esta associação que entende sobrelevar uma reiterada dicotomia entre a missão católica e a cristandade cismática abissínia, assimetria que se procura mesmo comprovar e induzir nos leitores desde o primeiro livro. Com efeito, alguns capítulos do livro incial tratam de sumariar um determinado entendimento da história da Etiópia no período anterior à presença portugesa, desde a adesão ao cristianismo alexandrino, por volta do século IV, até à renovação dos contactos com o Ocidente europeu, no reinado de D. João II. Este apresentação panorâmica deste longo período da história da Etiópia serve, principalmente, para caracterizar a dimensão herética da sua Igreja e da sua cristandade, funcionando como um prólogo de obrigatória frequência para, nos livros seguintes, se compreenderem melhor os programas, as polémicas e as grandes dificuldades da missão dos jesuítas nos territórios abissínios. Deste modo, apesar do contexto descritivo específico, cabe ainda ao capítulo vinte e cinco do livro primeiro informar com alguma atenção acerca *«do conhecimento do verdadeiro Deus que tiveram os abexins por meio da rainha do Sabá, que foi ver Salomão, e do filho que dele houve»*. Reproduzindo com excessiva proximidade o trabalho do padre Manuel de Almeida, construído a partir da leitura de algumas fontes e livros etíopes que estudaremos mais pormenorizadamente, Baltasar Teles esclarece que

> o que se pode alcançar de um seu livro antiquíssimo, que para eles é outro seu Evangelho, o qual com grande veneração se conserva na igreja de Axum, que é a mais antiga metrópole e primaz de todo o império abexim, porque é tradição entre eles certíssima que foi ali o assento da rainha Sabá e sem dúvida foi corte por muitos séculos dos imperadores abexins. Aqui, pois,

direi em breve o que mui largamente se contém naquele seu livro e em outros, e o que é voz comum entre estes povos. (I, 25)

Não interessa discutir demoradamente a dimensão legendária deste tema da rainha do Sabá que convoca, aliás, polémicas e competências complicadas, importando mais seguir com alguma atenção a representação da história primitiva da Etiópia cristã proposta pela crónica que o religioso jesuíta trata de compilar a partir do manual manuscrito do padre Manuel de Almeida, assinalando que,

reinando em Etiópia uma rainha mui poderosa, chamada Azeb ou Maquedá, teve notícia do poder e sabedoria de Salomão, por via dum seu mercador chamado Tamerim e que, com desejo de ver e ouvir Salomão, veio com grande acompanhamento dos maiores príncipes e senhores de Etiópia e com muitas riquezas a Jerusalém, onde Salomão lhe deu o conhecimento do verdadeiro Deus; e voltando-se para sua terra, aos nove meses pariu um filho que tinha concebido de Salomão que se chamou Mandehec e por outro nome David, o qual depois veio a Jerusalém a ver seu pai Salomão, de quem foi mui bem recebido e o fez ungir e jurar na «sancta sanctorum» (pela boca de Sadoch e Joás, sacerdotes) em rei da Etiópia, e depois de mui bem instruído na lei de Deus que havia de fazer guardar em sua terra, lhe deu muitos dos primogénitos de Israel para que o acompanhassem e servissem em Etiópia e lhe deu todos os oficiais e serviço da casa real de Judá e um sumo sacerdote com levitas e ministros mui doutos na lei de Moisés. (I, 25)

Depois de narrar com algum pormenor a entrada de David e da sua comitiva na Etiópia, trazendo consigo a Arca do Testamento, a crónica telesiana esclarece a conversão geral das populações abexins,

recebendo todos em Etiópia o conhecimento do verdadeiro Deus, não havendo naquele tempo no mundo todo ninguém como el-rei Salomão em Judeia e como a rainha Maquedá em Etiópia. (I, 25)

Identifica-se, de seguida, esta soberana precisamente com a rainha do Sabá, a partir de fontes etíopes manejadas e criticadas

pelo Padre Manuel de Almeida[56], não sem que o padre Baltasar Teles recorde sumariamente os termos polémicos desta identificação, nomeadamente

quanto ao que dizem que a rainha Sabá foi de Etiópia a Jerusalém, os abexins o têm por coisa indubitável; bem é verdade que os preciosos aromas que consta da Sagrada Escritura levar consigo a rainha Sabá, mais os há na Arábia Feliz que em Etiópia e na mesma Arábia está a região Sabea, que é a pátria do incenso, como consta dos autores que desta matéria escreveram (...); e também parece que o nome Sabá denota que a rainha seria desta região Sabea (que, ou está dentro da Arábia Feliz ou junto), como se pode ver no nosso doutíssiino padre Sebastião Barradas. E muitos sagrados expositores disseram que esta rainha era de Arábia e não de Etiópia... (I, 25)

A importância destes apontamentos claramente seleccionados e a sua colocação nesta parte da crónica de Baltasar Teles não decorrem apenas do interesse da reconstrução panorâmica da história da Etiópia anterior à presença portuguesa. A recuperação destas legendas marcantes na morfologia e especialização do cristianismo etíope funciona como uma introdução pertinente para a compreensão dos programas da missão jesuíta. A busca, se quisermos, de uma causalidade. Com efeito, é a partir destes primeiros temas que a fidelidade do cristianismo etíope ao Antigo Testamento vai sendo lida por Baltasar Teles como uma aproximação exacerbada a doutrinas e práticas judaizantes, contribuindo para se começar a comprovar a perspectiva de que a

56 É a partir do século X, numa altura de redução do poder e dos espaços cristãos etíopes, que a autoidentificação da cristandade abissínia com o povo eleito do Velho Testamento começa a dar origem a legendas que, como a da rainha do Sabá e o acolhimento da Arca da Aliança, recebem formulação histórica que se sistematiza no *Kebra Negast* ou *Glória dos Reis,* precisamente a fonte frequentada pelo padre Manuel de Almeida e, a partir dele, utilizada nestas páginas da *História da Etiópia-a-Alta,* conquanto Baltasar Teles recorra igualmente ao tratado de Pero Pais, em especial na discussão crítica deste tema (PAIS, Pero, *História da Etiópia,* (ed. de Lopes Teixeira), Porto, 1945, I, pp.41-46). Investigação mais qualificada sobre as características vetereotestamentárias do cristianismo etíope pode encontrar-se em COSTA E SILVA, Alberto, *A Enxada e a Lança. A África antes dos Portugueses,* Rio de Janeiro, 1996, p.280 e, em termos mais especializados, no estudo de ULLENDORFF, Edward, *Ethiopia and the Bible,* Londres, 1968.

cristandade abissínia perseguia, afinal, uma religião «cismática». Trata-se de uma identificação que não deixaria de obrigar as estratégias missionárias a convocar os domínios da disputa e da polémica que eram património dos debates anti-judaicos do cristianismo ocidental. Melhor se compreende assim que, ainda no livro inicial, Baltasar Teles sublinhe precisamente que com a rainha do Sabá entraram na Etiópia

> os estilos da corte de Jerusalém, a circuncisão e as mais cerimónias da lei dos hebreus que duravam ainda no tempo da vinda de Cristo e promulgação do Evangelho (...). E pegaram-se tanto a estes costumes que ao diante veremos quão aferroados estavam à circuncisão e à guarda dos sábados e outras suas cerimónias. Confirma-se mais esta verdade, porque é tão grande a semelhança que há entre os costumes judaicos e dos abexins na paz e na guerra e na justiça, que quase tudo o que achamos nas sagradas letras se vê ali, não só debuxado; mas expressado. (I, 26)

Esta identidade «judaizante» do cristianismo etíope, afastando-o das suas verdadeiras fontes coptas alexandrinas, deve ser entendida enquanto justificação, ao mesmo tempo, das dificuldades e estratégias de polemização da missão jesuíta. Baltasar Teles sublinha mesmo, prefigurando a colecção importante de obstáculos ao êxito das disputas teológicas e religiosas dos missionários jesuítas, a profunda qualificação veterotestamentária da Igreja e da cristandade abissínia, recordando até, com admiração, que, quando o patriarca D. Afonso Mendes entrou nos territórios da Etiópia,

> conferindo os seus costumes com o que se relata na Escritura Sagrada, entendeu muitos passos dela que primeiro não alcançava... (I, 26)

Em continuação, sublinha-se ainda que, para se compreender a especificidade da fé das populações etíopes, era necessário, seguindo as propostas de causalidade avançadas pelo jesuíta português, somar a esta permanente convivência com o Antigo Testamento – recorrentemente lida, de forma simplista, mas propositada, enquanto «influência judaica» –, as modalidades

particulares, históricas, de recepção do cristianismo. É justamente o que procura explicar o capítulo vinte e oito do primeiro livro. Seguindo novamente as fontes etíopes traduzidos pelo padre Manuel de Almeida, a crónica esclarece *«quando e como entrou em Etiópia o conhecimento da fé de Cristo Nosso Senhor»*. Em termos gerais, assinala o texto de Baltasar Teles que,

> acerca do conhecimento da fé de Cristo Senhor Nosso, o que entre os abexins corre por tradição certíssima é que lhes veio a eles este bem por via do eunuco grão valido de Candace, rainha de Etiópia, cuja história se contém no capítulo 8 dos *Actos dos Apóstolos(..)*. Nem é pequena glória dos abexins serem eles entre as nações estrangeiras os primeiros que receberam a fé de Cristo, na pessoa do seu eunuco, depois que os apóstolos a começaram a promulgar no mundo...(I, 28)

Não parecia, assim, comprovadamente rigoroso o que corria em algumas obras que defendiam ter sido o apóstolo S. Mateus a evangelizar a Etiópia. Discussão que não embaraçava, porém, o reconhecimento da adesão das populações etíopes à fé cristã nos primeiros séculos do cristianismo primitivo. Procurando, assim, firmar uma cronologia mais precisa nestes domínios, a obra de Baltasar Teles trata de convocar duas epístolas de S. Jerónimo, *Ad laetam* e *Ad Marcellam,* para testemunhar a evangelização da Etiópia por S. Frumêncio, no século IV, permitindo também adiantar uma periodização para a introdução da vida monástica nos espaços abissínios, concluindo que

> São Jerónimo nasceu no ano de trezentos e quarenta e dois, que era o tempo, mais um ano, menos um ano, em que São Frumêncio converteu toda a Etiópia, porque ali, pouco mais ou menos, havia de cair o décimo sétimo ano de Abrá e Azbá, e morreu no ano de quatrocentos e vinte; e já no tempo entremeio em que escreve florescia tanto o instituto monástico em Etiópia, que passavam dela enxames de monges a visitar os lugares sagrados. (I, 31)

Seguem-se, em continuação, alguns capítulos que procuram desenvolver a crónica da expansão do cristianismo na Etiópia, oferecendo nomadamente várias referências ao rei santo Kaleb ou Elesban (capítulo 32) e ao extraordinário florescimento da vida

monástica (capítulo 33). Percebe-se, sem dificuldades, que estas incursões capitulares começam igualmente a permitir caracterizar com maior atenção as várias especificidades da cristandade etíope, tratando de assinalar as principais diferenças que erguiam a sua dimensão herética e cismática. Com efeito, o trabalho do jesuíta português não deixa de esclarecer que

> todo este mundo tem mudança e variedade que cada dia muito à nossa custa experimentamos e, ainda que o começar bem é ter meio caminho andado, talvez, porém, sucede começarem muitos muito bem e acabarem todos muito mal; bem se viu esta verdade nos religiosos desta Etiópia, os quais floresceram em seus princípios como umas preciosas plantas do jardim do céu mas com o tempo se vieram totalmente a fazer silvestres e bravias como aquelas de quem o outro cantando chorava, que sendo dantes árvores mui escolhidas, regadas com muito trabalho e igual cuidado, vieram contudo a descair e a degenerar do tronco ilustre de quem procederam; assim aconteceu em Etiópia, porque aqueles monges que antigamente foram garfos verdes de raizes santas, hoje são ramos secos de abomináveis pecados, e são os maiores perseguidores que ali tem a católica fé, tal foi a mudança que neles fez o tempo... (I, 34)

Partindo, assim, de declarações literária e retoricamente cuidadas, mas também insuficientes para compreender as particularidades culturais e religiosas das populações abissínias, a crónica de Baltasar Teles apresenta, a seguir, um dos desenvolvimentos textuais que, na economia geral da obra, se apresenta como um capítulo central da reflexão normativa religiosa que prepara e configura os programas da missão da Companhia de Jesus. Chegados ao capítulo trinta e seis do livro primeiro, com o título «do tempo em que entrou a heresia em Etiópia e dos muitos erros e grande cisma que nela há», o texto do cronista jesuíta começa por assinalar que parte significativa dos erros seguidos em matéria de religião pelos cristãos etíopes provinha de influências antigas que importava destacar. O livro inicia por referir as principais obras de missionários jesuítas que denunciavam as heresias da cristandade abissínia e que são convocados com generosidade pela *História da Etiópia-a-Alta*. A obra de Baltasar Teles recorda, assim, que

> nisto lhe são mui semelhantes os desvarios dos abexins em matéria de religião católica, porque não havia entre eles senão uma como sentina de erros, de cismas e de costumes depravados, sem mais que umas imperfeitas sombras, para lhe não chamar trevas, de cristandade. Gasta o padre Manuel da Almeida a maior parte de um livro em contar mui doutamente muitos dos infernais abusos e diabólicas superstições dos abexins; porém, escrevendo-me da índia no ano de mil seiscentos e cinquenta e quatro o ilustríssimo e reverendíssimo patriarca Dom Afonso Mendes (por cujo respeito me apliquei a esta obra) me diz que lhe parecia que todos aqueles capítulos em que o padre conta e refuta estes erros se podiam reduzir a menos de um, eu os abreviarei o mais que puder. (I, 36).

Registe-se o interesse desta última declaração que concorre para esclarecer o trabalho de compilação realizado por Baltasar Teles, estribando-se, afinal, na redacção de uma síntese actualizada e compreensível da volumosa obra manuscrita do padre Manuel de Almeida. Em continuação, a crónica assinala a influência alexandrina e diascoriana no desenvolvimento histórico do cristianismo etíope, a partir do século V, transformando-o numa manifestação religiosa marcada pela heresia monofisista. Sublinha, por isso, a compilação telesiana que

> há outros sinais evidentes de cismas e heresias, porque ainda agora os hereges chamam santo ao ímpio apóstata Dióscoro que, sendo patriarca de Alexandria, ajudado do preverso abade Êutiques, no ano de quatrocentos e quarenta e quatro meteram na Grécia aquela infernal heresia de não haver em Cristo Senhor Nosso mais que uma natureza e uma só vontade. (I, 36)

Somava-se ainda à evolução herética aquilo que o cronista jesuíta, na senda de outros autores da missão da Companhia, designava pela ignorância religiosa das populações abissínias. Com efeito,

> além da antiguidade nos erros, há em Etiópia grandíssima ignorância. Porque como não têm estudos nem sabem filosofia nem teologia em forma, nem têm senão alguns pedaços de livros com parte de homilias e de concílios com muitas faltas e a Bíblia muito depravada, são tão ignorantes (com terem bons engenhos) que não sabem, nem defender em forma, nem apoiar

com silogismos suas erradas opiniões, senão que às cegas se aferram ao que seus pais lhes ensinaram; e assim, ainda que crêem em Cristo Nosso Senhor, é ao seu modo e com mil desvarios nos mistérios da sagrada vida. (I, 37)

As passagens anteriores são significativas. Não existe qualquer esforço de reconhecimento e caracterização da especificidade religiosa etíope, ao mesmo tempo que a sua cultura própria se encontra perfeitamente marginalizada a partir dos valores da inteligência erudita e escolar ocidental. Sugere-se mesmo uma quase inultrapassável capacidade de comunicação e debate, já que mesmo as elites religiosas etíopes eram não apenas profundamente ignorantes, como também nem sequer sabiam «defender em forma» as suas posições e, muito menos, apoiá-las «com silogismos»... Encontramos nestas afirmações, para além de um etnocentrismo elitário e académico quase habitual e «normal» neste género de textos, uma preparação com aterioridade praticamente normativa e casual das principais características que deveria cumprir uma actividade missionária desenvolvida no seio de comunidades cristãs heréticas. Tratava-se não tanto de convencer, mas de debater, verdadeiramente combater pela superioridade da fé católica. Era necessário, de certo, evangelizar, pregar, oferecer exemplaridade religiosa e moral, mas nada se poderia ganhar sem disputar contra a heresia e a ignorância religiosa das populações cristãs a Abissínia. E a ignorância em matéria religiosa parecia quase intolerável, estendendo-se mesmo aos primcipais sacramentos. Com efeito, sublinha Baltasar Teles que

Dos sacramentos da Confirmação e Extrema-Unção, nenhuma notícia tinham, outros cinco admitiam, mas com grandes ignorâncias na forma e matéria...(I, 37)

Depois de referir com demora as particularidades do baptismo entre os cristãos etíopes, a crónica do religioso jesuíta português escandaliza-se especialmente com a prática da confissão, sublinhando que

os confessores não absolvem com a forma dos católicos, mas só lhes dizem certas palavras e lhes tocam as costas com umas

varinhas de oliveira e por esta causa as costumam sempre ter nas portas das igrejas, para que não faltem absolvições por falta de varas, com as quais no primeiro lugar mereciam ser bem varejados os confessores por não saberem absolver e os penitentes por se não saberem confessar. (I, 37)

Esforço intelectual ou, mais simplesmente, qualquer modalidade de curiosidade cultural orientada no sentido de compreender particularidades e significados culturais e simbólicos das práticas religiosas das comunidades cristãs etíopes não existem. Não parece sequer necessário continuar a insistir de forma recorrente nesta dimensão, em boa verdade largamente estranha às concepções culturais dominantes na inteligência católica epocal. Prosseguindo, é ainda guiado pelas preocupações em identificar os principais pontos de disputa e de polémica anti-herética que a obra de Baltasar Teles trata ainda de informar sobre outros costumes religiosos marcados, neste caso, pelas influências hebraicas:

E com serem tantos os desvarios que lhes vieram de Alexandria, também foram buscar outros dentro de Judeia, porque guardam exactissimamente a circuncisão com outras muitas judaicas superstições, como verdadeiros descendentes do filho de Salomão e dos mais israehtas que com eles vieram, porque também estes lhes ensinaram a guardar o sábado e outras muitas cerimónias da lei fazendo uma miscelânea ou umas misturadas da lei de Cristo com a de Moisés, que é o mesmo que querer juntar a luz com as trevas e Deus com Belial. (I, 37)

Compreende-se que esta insistência permanente nas práticas religiosas judaizantes deve ligar-se precisamente ao património tradicional da história das grandes polémicas e disputas do cristianismo que se convocam com persistência para definir os programas de missionação da Etiópia, largamente estribados na polémica contra as doutrinas monofisistas e os comportamentos de raiz hebraizante. De qualquer modo, a crónica de Baltasar Teles não ergue apenas uma importante armadura contra as particularidades doutrinárias e teológicas do cristianismo abissínio, mas procura também criticar os seus aspectos eclesiológicos. Com efeito, esclarece o jesuíta português, apoiado nos trabalhos do

padre Manuel de Almeida, que a organização do clero etíope se centrava na direcção de um só bispo, o *abuna,* controlando as igrejas locais em predominava um *deboroá goitá,* dirigindo um corpo de *depterás,* cantores e prebendados (I, 39), oferecendo práticas religiosas e litúrgicas que pareciam excessivas e condenáveis, já que

> O próprio oficio destes é cantar e tanger com uns como pandeiros e tambores nos oficios divinos e ali mesmo dançar ou foliar e sapatear com tal estrondo que parece se vem a igreja abaixo que nem lhes levam vantagem os nossos celebrados foliões do Amial, nem os folgadores da terra da Maia. (1, 39)

A estas situações estranhas somava-se ainda a situação social e familiar habitual do clero etíope, geralmente casado e exercendo a sua actividade religiosa no contexto de uma numerosa família, para além de apresentarem muitas vezes uma posição societária inferior que os compelia ao trabalho manual, agrícola e produtivo. Na verdade, informa a *História da Etiópia-a-Alta* que,

> como os clérigos em Etiópia sejam casados, têm ordinariamente muita familia; e posto que os filhos sucedam aos pais nas igrejas e beneficies, são, contudo, de ordinário pobres e vivem do trabalho de suas mãos, beneficiando e agricultando a terra, como fazem os lavradores seculares, bem fora de serem para eles os dias feriados. Não trazem hábito nem tonsura clerical nem outra divisa distintiva mais que uma cruzinha na mão e um barretinho de qualquer cor, e conforme isto, ficam sendo mui pouco respeitados... (I, 39)

A cristandade etíope não se encontrava, portanto, marcada apenas por desvios heréticos, mas oferecia um conjunto de práticas religiosas verdadeiramente paradoxal para um qualquer católico europeu, influenciado e educado no espírito do catolicismo tridentino. Desta forma, aos erros doutrinários juntava-se uma Igreja pouco respeitada, importando também, assim, cruzar a polémica doutrinária e teológica com a reforma moral e religiosa. Trata-se de uma dialéctica que apelava para uma estratégia missionário especializada, obrigando a Companhia a perseguir constantemente o combate doutrinário, teológico e ideológico, mas também a cultivar uma estratégia de sobrevalorização do exemplo

moral, social e religioso, concretizado, pelo menos em termos literários e históricos, na biografia exemplar dos missionários da Etiópia. Seja como for, estas últimas paginas reunidas pela obra de Baltasar Teles mostram-se absolutamente decisivas na preparação da crónica da missão da Companhia de Jesus. De facto, tornava-se imperativo convocar um debate prévio, passível de definir os contornos do combate missionário da Etiópia para, depois, conduzir orientadamente o leitor a retirar lições da história dos sucessos e fracassos da actividade complicada dos jesuítas na Etiópia, entre 1555 e 1634. Era possível, agora, começar a acompanhar a crónica que verdadeiramente domina e quase totaliza a *História da Etiópia-a-Alta:* a crónica da missão da Companhia de Jesus nos territórios da Etiópia.

A missão é indiscutivelmente o grande tema, o assunto nodal da crónica de Baltasar Teles. É mesmo necessário compreender que muitos temários e informações que ocupam parte dos dois primeiros livros da obra telesiana se encontram frequentemente configurados e revisitados precisamente em função das vicissitudes do processo missionário. Neste campo, começa imeditamente por ser interessante referir que é mesmo a missão que permite recriar a narrativa etnográfica a partir do discurso religioso mais elevado e dominante da actividade missionário, como ocorre em termos exemplares quando Baltasar Teles procura reflectir acerca das relações entre a desurbanização e a evangelização. De facto, é preciso ter presente que os capítulos geográficos, naturais e etnográficos são agora constantemente convocados e reavaliados, muitas vezes, verdadeiramente configurados à missão, conquanto de formas estrategicamente diversas: umas vezes entendidos como obstáculos, diferenças, ignorâncias que era necessário vencer, converter; noutros casos, apresentados como desafios sociais, culturais e religiosos a que era necessário contrapor a exemplaridade religiosa e a superioridade ética dos membros da Companhia mobilizados para a Etiópia. Procuremos, pois, em continuação, investigar com mais alguma atenção não tanto a história das missões da Etiópia em toda a sua dimensão factual e cronológica, mas principalmente quais são os principais temas,

ideias e perspectivas que informam o sistema narrativo organizado para sistematizar esta crónica específica. Transportemos as notícias anteriores na sua multiplicidade, do geográfico ao etnográfico, do histórico ao religioso, e procuremos encontrar organização, sistematização e composição narrativa e ideológica dos temas que foram preparando os leitores para aquela que é, afinal, a verdadeira *História da Etiópia-a-Alta.*

As missões de religiosos jesuítas na Etiópia decorreram entre 1555 e 1634, organizando-se nitidamente em três grandes andamentos ou fases específicas. Uma primeira fase, inicia-se a partir de 1556, quando o patriarca D. João Nunes Barreto e os bispos D. André de Oviedo e D. Melchior Cano chegam a Goa com o objectivo concreto de alcançar a Etiópia e desenvolver uma missão organizada e continuada. Nesta altura, recebem notícias dos primeiros jesuítas que haviam sido mandados no ano anterior a preparar a missão, os quais se haviam preocupado em dar conta precisamente do grande afastamento entre a cristandade etíope e a Igreja católica romana. Com efeito, recebidas as notícias dos jesuítas enviados a preparar a missão, o patriarca e seus acompanhantes

> se vieram a resolver que não desistissem da jornada, na qual sempre iam a ganhar, ou reduzindo aqueles cismáticos, ou derramando o sangue para os reduzir. (II, 25)

Apoiando-se nesta militante dialéctica, estranhamente optimista, a Companhia resolve começar por enviar o bispo D. André de Oviedo com alguns outros companheiros para a Etiópia, os quais viriam a chegar a Arquico em 1557 para, de seguida, entrar em Debaroá, aqui procurando entrar em contacto com o imperador abissínio através de comunicação epistolar. Estabelecidos contactos com a corte imperial,

> começou o bispo a tratar com o imperador sobre o negócio a que tinha vindo de Portugal a Etiópia, declarando-lhe os enormes erros em que estava ele e todo seu império e obrigação que tinha em consciência de obedecer ao Pontífice romano, sucessor legítimo da cadeira de S. Pedro. (II, 26)

Repare-se, assim, que, desde os primeiros esforços organizados da missão da Companhia de Jesus na Etiópia, se evidenciam duas tendências complementares principais: ao mesmo tempo que se privilegiam os contactos com os poderes dominantes, procura-se também assegurar a conversão desses sectores mais elevados através de uma cuidada estratégia de disputa teológica e doutrinária. Com efeito, a crónica de Baltasar Teles sublinha que, ao longo destes primeiros intercâmbios, D. André de Oviedo assumiria pessoalmente a direcção dos debates com os representantes da cristandade etíope, vendo-se mesmo obrigado a discutir com o próprio imperador, pelo que

> houve muitas vezes disputas e todos os letrados pareciam diante deles boçais. Ele mesmo tomava sempre a mão, e com tanta veemência defendia seus desatinos que às vezes dava que fazer. E ainda que o bispo pela graça divina sempre a ele e a todos concluía, ficavam, porém, zombando, bradando e dizendo que eles tinham vencido, de maneira que tudo com ele ficava em vão. (II, 27)

Os debates eram complicados, mas todas as diferentes etapas da missão da Companhia na Etiópia se encontram marcadas por esta estratégia da disputa. De facto, depois de dissolvida a actividade missionária dirigida pelo padre André de Oviedo, as mesmas orientações ocorreriam com a missão dirigida pelo Padre Pero Pais. Assim, depois de chegar a território abexim, em 1603, a nova missão rapidamente se veria confrontada com a inevitabilidade de procurar converter os cristãos etíopes pela disputa no interior da corte e dos grupos sociais elitários. Como esclarece a crónica de Baltasar Teles, desta vez a missão acabaria por conseguir triunfar, visto que

> com as disputas que o imperador foi ouvindo e com os sermões e práticas do padre de tal maneira foi nele obrando a graça do divino Espírito que resolveu ele com alguns grandes mais seus confidentes abjurar seus erros e abraçar a Santa Fé de Roma. (III, 17)

Reproduzindo estratégias polémicas gerais e normativas que se encontravam já presentes na missão pioneira de D. André de

Oviedo, a conversão do imperador parece fazer-se através de uma estratégia polémica anti-judaica, nomeadamente tratando de dissolver certas práticas sócio-religiosas hebraicas, algumas das quais se encontravam verdadeiramente comprometidas com as práticas culturais consuetudinárias da sociedade etíope. Por isso, era necessário com frequência limitar as consequencias sociais e culturais mais amplas da abertura católica das élites cortesãs, como parece acontecer quando o monarca etíope, depois da sua adesão à Igreja romana,

> mandou logo o himperador lançar pregão que ninguém guardasse o Sábado e começou a fazer outras demonstrações tão grandes que foi necessário ir o padre à mão e lembrar ao imperador que era bem ir devagar e levar as cousas pouco a pouco, com suavidade... (III. 17)

Apesar destes sucessos, é ainda a estratégia da disputa que domina quase todo o quarto livro da *História da Etiópia-a-Alta,* narrando pormenorizadamente a missão da Companhia a partir de 1610. Importa referir que a crónica compilada por Baltasar Teles se preocupa em demonstrar as dificuldades do debate doutrinário entre os missionários jesuítas e os principais representantes da cristandade etíope. Estas dificuldades, no entanto, não decorriam tanto da inteligência teológica, apresentada sempre em termos largamente favoráveis ao lado católico, mas das condições limitadas em que se realizavam as discussões. De qualquer forma, o debate contra a heresia monofisista parece aprofundar-se com a actividade missionário dirigida por Pero Pais, ganhando contornos de discussão teológica relevante, entretendo-se com a própria origem teo-histórica do cristianismo etíope, especialmente acusando as suas influências alexandrinas. Este tipo de debate crítico teria conseguido convocar a adesão ou, pelo menos, o interesse e simpatia da corte régia, possibilitando a denúncia das doutrinas dioscorianas. Assim,

> vendo pois os católicos de Etiópia que tinham por si a autoridade real, começaram descobertamente a se professar por tais e condenar e detestar nas praticas ordinárias os erros de Eutrides e Dióscoro, afirmando no público e no secreto que em

> Cristo Senhor Nosso havia duas naturezas, divina e humana, unidas e supositadas na pessoa do Verbo Eterno. Não levavam isto em paciência os asmáticos como tão aferrados aos erros de seus pais e avós, começaram logo a fazer bandos e a levantar motins, não havia neste tempo na corte prática mais ordinária, nem mais debatida que esta e de palavra em palavra vieram os católicos a desafiar os hereges para disputas públicas diante do imperador com condição que aceitariam aquela fé em que achassem mais fundamento... (IV, 1i)

Assinala-se, deste modo, uma sobrevalorização das estratégias polémicas, fazendo mesmo com que a missão fosse exacerbadamente entendida como combate intelectual e teológico, capaz de suscitar também uma adesão dos grupos sociais elitários ao catolicismo romano através da superioridade da argumentação e competência teológicas. Por vezes, as memórias do patriarca Pero Pais acolhidas e reproduzidos na *História da Etiópia-a-Alta* permitem reconstruir em termos concretos e exemplares, conquanto nitidamente representacionais e literários, estas disputas realizadas em ambiente de corte, sendo até possível perceber a sua dimensão teológica, as suas metódicas e os seus resultados. Recorda, pois, o texto cronístico:

> Começaram-se as disputas mostrando os padres com muitos lugares do Evangelho e com muitas autoridades dos Santos Padres, tiradas do seu Aymanót Aban, que é um livro a que dão todo o crédito (porque é como a Biblioteca Patrum, no qual estão muitos pedaços e fragmentos de homílias de S. Agostinho, S. Atanásio, S. Basílio, S. João Crisóstomo e S. Cirilo) mostrando digo com grande evidência que em Cristo há duas naturezas, divina e humana, subsistentes na pessoa do Verbo. E como aqueles hereges defensores da falsidade de Dióscoro nunca estudavam lógica, nem estavam vistos nos seus silogismos, entimemas e modos de arguir, nem tinham notícia das subtilezas da teologia escolástica, logo ficavam concluídos sem ter que poder responder à certeza das razões e clareza das autoridades que ali mostravam nos seus mesmos livros de que ficaram como atónitos e assombrados. (IV, 11)

Não se pense, contudo, que a estratégia da polémica e disputa anti-herética realizada em ambiente áulico e elitário totalizava de forma unívoca os programas de missionação da Companhia nos

territórios etíopes. Na verdade, trata-se em larga medida de uma estratégia frequentemente propedéutica, perseguindo um ponto de partida favorável a um desenvolvimento socialmente mais amplo da missão. Mesmo quando se manifestavam sinais favoráveis à fé católica entre os meios elitários abexins, não deixava de ser necessário convocar outras estratégias que possibilitassem convencer, converter as populações. Em termos constantes, recorrentes, parece ter sido precisamente nesta passagem do elitário para o «popular», do áulico para os meios sociais comuns, que a missão se foi esgotando, frustrando, dissolvendo. As dificuldades em trazer para o seio da Igreja de Roma as populações etíopes foram sempre enormes, praticamente inultrapassáveis. Trata-se de dificuldades que correm naturalmente a par com a dificuldade em compreender a especificidade cultural das práticas sociais e religiosas das sociedades abissínias, mas que decorrem também das particularidades de uma missão que se desenvolvia entre populações cristianizadas em termos cultural e historicamente próprios, entendidos a partir desse conjunto complicado de hereditariedades que informava a história das polémicas do catolicismo romano. A estratégia do debate, da polémica, não era, pois, a única estratégia convocado pelas missões da Etiópia. A discussão, a palavra, a persusão através da polémica e da crítica falhavam com demasiada frequência. Nesssas alturas, era imperativo utilizar outros programas, procurar garantir a vitória da fé católica por outros meios. Por mais estranho que isso possa parecer às nossas preocupações culturais, sociais e científicas contemporâneas, sempre que a estratégia da palavra, da disputa e da persuasão fracassavam, a principal alternativa proposta pelos textos dos missionários jesuítas na Etiópia era a estratégia da força, coligando evangelização e conquista, se quisermos, a força das armas e do sermão. Cura-se de uma estratégia proposta desde os primeiros anos da missão, defendida ainda pelo padre André de Oviedo colocado perante a dificuldade em converter as populações etíopes. Assim, no princípio de 1559, face à obstinação do imperador e do clero abexim em continuar a seguir doutrinas e princípios heréticos, e

> Vendo, pois, o católico prelado, D. André de Oviedo, quão pouco aproveitavam suas santas indústrias contra os erros de Etiópia, tão arraigados nos ânimos dos abexins, tratou de apertar mais o negócio e ver se podia domar por força quem se não queria sujeitar por brandura. Saiu-se primeiramente da corte para que entendesse o imperador que não queria assistir mais com sua presença diante de quem reprovava a doutrina verdadeira da fé... (II, 28)

Esta outra estratégia de missão e evangelização acabaria por se manter permamentemente como uma alternativa para o sucesso da actividade missionário. A prová-lo encontra-se, entre outros, o facto de ter especializado uma produção legislativa canónica particular que, apesar de se encontrar actualmente em grande parte desconhecida e por estudar, cedo se imiscuiria nas cartas e nas memórias jesuítas, provavelmente em comunicação com a colaboração dos poderes centrais imperiais. É neste sentido que se deve perspectivar uma sentença densa publicado pelo patriarca D. André de Oviedo, em Janeiro de 1557, prescrevendo as condições rigorosas de ruptura da cristandade abexim com as suas práticas religiosas tradicionais e definindo as condições de adesão à fé católica. Trata-se de um texto moral e legislativamente forte, explicando

> para ver se com rigores podia obrar mais alguma coisa com aqueles hereges e para que os portugueses e alguns católicos que viviam na corte andassem com a devida cautela entre gente tão infeccionada com erros e se apartassem deles... (II, 28)

Esta estratégia escorada na conquista, apelando à força, parece ter mesmo invadido a vida missionário nas regiões da Etiópia. Face às dificuldades e perigos constantes, julga-se importante referir que os missionários jesuítas chegaram a constituir verdadeiras milícias, vivendo quase permamentemente armados. Uma situação confirmada ainda tardiamente pelas memórias da última fase da actividade da missão da Etiópia, quando o patriarca D. Afonso Mendes e os restantes missionários jesuítas se confrontavam com perseguições e ataques cada vez mais constantes. Acolhendo e reproduzindo precisamente uma

epístola dirigida pelo último patriarca da Companhia ao imperador abissínio, a crónica do padre Baltasar Teles comunica esse registo pessoal em que se escreve que

> elrei seu pai me deu a mim e aos padres por vezes algumas espingardas com as quais nunca fizemos mal a ninguém, mas só nos serviam de meter medo a ladrões e mal ensinados; agora esperava que Vossa Alteza fizesse o mesmo quando nos desterra e manda por desertos e gente desconhecida; mas tiraram-me nesta ocasião seis mosquetes que tenho, que são toda a minha defesa, e tiraram-me os ornamentos da igreja e livros que tenho que são todas minhas riquezas e a mesma vida... (VI, 4)

Apesar deste apego derradeiro aos símbolos da fé católica, a epístola não deixa de insistir com exagerada demora na questão das armas, apresentando-a mesmo como condição para uma morte honrada. Atente-se, assim, em continuação, que a carta do patriarca D. Afonso Mendes ao imperador abissínio, escrita durante as perseguições de 1632 e 1633, sublinha que

> também soube como Vossa Alteza não trata só de me tomar as armas que tenho, mas tem mandado fazer o mesmo aos padres em todas as partes aonde estão; o que é sermos tratados como alevantados, porque só a estes se tomam as armas; e assim juntamente se nos tira o fato, a honra e a vida. E pois se trata de nossa morte, mande-nos Vossa Alteza matar aqui, aonde nossos corpos não fiquem aos lobos ou mate-nos nesse arraial, ao qual irei vestido com o melhor vestido que tenho para receber esta morte que espero seja preciosa diante de Deus. (VI, 4)

Desarmados, perseguidos e expulsos definitivamente da Etiópia, os missionários da Companhia que haveriam de conseguir regressar a Goa, em 1634, não parece terem conseguido verdadeiramente reflectir acerca das particularidades e vicissitudes da sua missão. Transmitindo uma conceptualização baseada naquilo que poderemos designar por uma evidente noção do *castigo*, as memórias finais dos responsáveis da actividade missionário na Abissínia, como aquelas que viriam a ser escritas pelo padre Afonso Mendes, limitar-se-iam a escrever com dureza que

> a natureza toda parece que se conjurou contra a Etiópia armada com os mais poderosos castigos que ela costuma assestar contra aqueles a quem ou por permissão ou por destino do altíssimo quer serenissimamente castigar: peste, fome e guerra são os mais ordinários açoites com que Deus toma a devida vingança de seus inimigos. (VI, 19)

Porque é que fracassou a missão da Companhia de Jesus na Etiópia? Apesar de transmitidas por crónicas e memórias comprometidas com a própria missão da Companhia, as estratégias missionários na Etiópia não oferecem exemplos importantes de trabalho massivo, de conversão e evangelização dos grandes sectores populacionais. Uma situação para a qual concorre, entre outros factores mais complexos, o número extremamente limitado de missionários que, mesmo nos períodos de maior optimismo e apoio político por parte das autoridades superiores abissínias, não ultrapassava as duas dezenas de religiosos. A exígua dimensão da missão estende-se também à dimensão extremamente limitada dos instrumentos conceituais religiosos que se se convocam de forma constante para explicar a sua história. Neste campo, é particularmente interessante seguir as explicações oferecidas pela *História da Etiópia-a-Alta*, a partir das memórias dos missionários no terreno, no que diz respeito à *causalidade*, às verdadeiras causas para as dificuldades e insucessos da missão. Esgotando-se quase totalmente no contacto com os poderes imperiais e os grupos elitários cortesãos, a actividade missionário não apenas se esgotava nas estratégias de polemização e debate, como também dependia excessivamente das dialécticas próprias da «racionalidade» de corte, principalmente dos jogos de sedução e intriga que se acreditava caracterizarem as suas relacões sociais. Descobrem, assim, as crónicas jesuítas e, em especial, a obra de Baltasar Teles um campo aberto para a apresentação recorrente de uma «causalidade diabólica» que, estranha ao reconhecimento de quaisquer causas sociais ou culturais, explica os insucessos pela arbitrária vontade e biografia dos poderes imperantes. É o que ocorre, por exemplo, quando, depois da morte do imperador Claudios, se sucede um longo

período de refluxo, isolamento e, logo em seguida, de perseguição da missão. Uma situação que, para as concepções acolhidas pela *História da Etiópia-a-Alta*, é facilmente explicado em termos causais pela biografia do monarca que lhe sucederia, o seu irmão Adamás Segued,

> homem de perversa e cruel natureza, de que tinha dado alguns sinais, sendo ainda muito criança como quando nele notaram e se enganaram, porque ainda as mais descuidadas meninices em um príncipe costumam ser certos prognósticos de suas acções adultas, entre as quais foi uma abominável detestação que fez da fé de Cristo, porque se criou entre mouros e turcos, entre os quais cativou em uma batalha e deles aprendeu a insolência mauritana, a fé púnica e a fereza turquesca, esquecido da brandura, da verdade e da piedade cristã, a qual costuma ser quase natural em muitos abexins. (II, 30)

Deste modo, poucos anos depois da chegada da primeira missão da Companhia aos territórios etíopes começava um período de perseguições, levando mesmo ao cativeiro de quase todos os religiosos jesuítas... Passando, mais tarde, o império para Malac Segued que reinou durante trinta e três anos, a situação assistiria a uma certa tolerância, conquanto

> ainda que mostrava ter respeito aos padres, por os ter por santos, nenhum caso fazia de sua doutrina, por cuidar que não era boa, que assim se enganava e contradizia a si mesmo, pois não podia deixar de ser santa a lei que a eles os fazia santos. (II, 35)

As décadas de sessenta e setenta do século XVI seriam marcadas por grandes dificuldades no desenvolvimento da actividade missionário. Com efeito, face aos enormes problemas que enfrentavam os missionários jesuítas, o pontífice Pio V, a pedido de D. Sebastião, enviaria mesmo um breve apostólico a D. André de Oviedo mandando-o sair da Etiópia para oferecer os seus esforços religiosos noutras áreas de missão da Companhia. O patriarca, porém, não conseguiria sequer sair da Abissínia, falecendo em 1577, não sendo possível apurar documentalmente com rigor se houve tentativas sérias para o retirar da Etiópia. A permanência e morte daquele que tinha sido verdadeiramente o

primeiro patriarca e mártir da actividade missionário da Companhia em território abexim é naturalmente perspectivado pela obra de Baltasar Teles como um exemplo largamente normativo e, até, orientador da missão. Assim, a *História da Etiópia-a-Alta* trata de exornar com evidente sentido didáctico e exemplar a obra do patriarca jesuíta na Abissínia, recordando demorada e propositadamente a resposta do padre André de Oviedo à referida carta do pontífice Pio V. Descobre-se um texto epistolar fundamental que Baltasar Teles traslada e divulga integralmente no capítulo trinta e seis do segundo livro, servindo mesmo para esclarecer algumas das principais concepções estratégicas do missionário jesuíta, o qual escrevia que

> quanto a ter melhor esperança de redução de Etiópia à Igreja católica, sem dúvida a tenho, se da índia mandarem a esta terra quinhentos ou seiscentos soldados portugueses, como sempre esperámos, conforme ao que lá se tratou antes que eu para cá viesse, vista a dureza de mirei da Etiópia; não só terei esperança, mas certeza que, vindo socorro, toda a Etiópia se converta com inumerável multidão de gentios de muitas províncias que nela há, por onde se pode discorrer, sem passar mar, os quais gentios, pela maior parte parecem simples e fáceis para se converterem, nem são tão dados à idolatria... (II, 36)

Estes princípios, cruzando a reiterada ideia de que as populações etíopes eram «mansas» e pacíficas com uma estratégia de dominação política e militar, vê-se reforçada, em seguida, quando a epístola ao papa sublinha que as comunidades abissínias que se aproximavam da fé católica

> desejam muito a vinda dos portugueses para terem quem os defenda, recebendo a fé, porque são fracos e muitos que a tinham recebido, ou por medo ou por fraqueza, tornaram a retroceder da verdade, posto que há ainda muitos que perseveram nela, não obstante as contradições que têm padecido. E é comum opinião dos etíopes que hão-de vir portugueses e que a fé há-de ser toda uma. Dizem também (assim o cremos por certo) que este reino que em si está tão diviso e inquieto, nunca poderá ter paz nem ordem senão com a vinda dos portugueses; pelo que, se eles vierem, ainda que seja com intento e título de lhe fazer força, não há escândalo nenhum, nem nos católicos (pois nenhuma justa causa dele há)

nem ainda para os mesmos etíopes, e o que parece, em vindo portugueses, só seu nome, ainda que não pelejem, bastará para muitos, constrangidos com o medo, os receberem, porque os que não têm por inimigos, senão por amigos; e, se já foram vindos, sem dúvida temos para nós que a obediência estivera dada nestas partes à Igreja Romana... (II, 26)

Mais do que uma história de sucessos, mais do que um itinerário religioso difícil mas triunfante, a partir da morte do patriarca D. André de Oviedo, a crónica da missão da Etiópia tende a transformar-se num longo caminho de perseguição e martírio. O sexto livro da *História da Etiópia-a-Alta* por exemplo, encontra-se totalmente colocado debaixo desta ideia de perseguição que marca o ritmo narrativo factual e retórico, como se percebe quando a obra trata de explicar as imensas dificuldades da actividade missionário no princípio dos anos trinta do século XVII. Neste período, depois de alguns sucessos nas décadas anteriores, conta a crónica do jesuíta português o que

sucedeu agora em Etiópia, na qual indo já lançando grandes raizes esta formosa árvore da Fé católica, tão bem regada com os suores e com o sangue de tantos servos de Deus; quase de repente se lhe começaram a murchar as flores, a secar as folhas, a cair os ramos, até que arrumadas as mesmas raízes num tronco seco lhe ficou um pé; conjurando-se contra ela as traças falseados dos que se fingiram católicos e a guerra declarada dos que se professavam asmáticos. Até agora temos vistas as perseguições que por enganos encobertos, por tratos fraudulentos e minas solapadas se urdiram e maquinaram contra a Igreja Romana que se ia plantando na Etiópia; neste sexto e último livro veremos os vaivens, as catadupas e a mais artilharia reforçada e reftmdida nas fornalhas do inferno que os mesmos diabólicos ministros muito às claras bornearam, assestaram e dispararam contra esta celestial fortaleza. (VI, 1)

Não é preciso explicar nem tão pouco reproduzir detalhadamente a estreita relação entre a crónica das perseguições e as reflexões exemplares e morais que constantemente vai convocando com um evidente sentido didáctico. Esta dialéctica permite insinuar reiteradamente a exemplaridade da missão, independentemente dos seus resultados. Com efeito, mesmo

quando as grandes figuras dos missionários jesuítas da Etiópia viam os seus esforços dissolver-se precisamente diante das perseguições constantes, ainda assim restava o seu exemplo, a sua fé, a sua militância..., que eram verdadeiramente não apenas uma missão, mas a própria missão. Também neste campo, a crónica do patriarcado de D. André de Oviedo permite debuxar a maioria dos princípios que faria da missão não tanto uma actividade, uma acção, mas principalmente um exemplo. Mobilizando argumentos próprios da hagiografia, oferecendo esses itinerários vivenciais exemplares e normativos que se estendiam da pobreza à santidade, ao caracterizar a figura do grande missionário explica o cronista da Companhia de Jesus que

a casa deste grande patriarca era uma pequena palhota redonda e baixa, mui semelhante à que tinham aqueles pacómios, hilarióes e macários. O pão ordinário era uma das suas apas de tef, da qual iguaria já dei bastante notícia e, sem eu nunca a provar, sei dos que a comeram algumas vezes que não é nada apetitosa, e a do patriarca era preta e azeda. As mais iguarias se vinham a resumir em couves ou em linhaça e em outras semelhantes sementes, sem mais tempero nem melhores adubos que água e sal. E ainda para poder ter estas iguarias ele havia de lavrar a terra, ele as havia de semear e colher com suas mãos pontificais, que na verdade é matéria, não só de edificação, mas também de admiração. E conforme o aperto da mesa era o enxoval da casa, além de que passava quase todo o ano sem comer mais que uma vez no dia e jejuando sempre. Semelhante era o trato da pessoa, o trajo do corpo em tudo pobríssimo, parte por não ter vestido, parte por dar logo o que lhe davam. E no extremo desta pobreza que padecia, era extremada a alegria com que passava... (II, 38)

A partir deste texto, repare-se que é justamente o exemplo quase eremita e mendicante, seguindo patrimónios próprios da hagiografia, que interessa sobrelevar, não existindo qualquer referência específica à projecção desta opção de vida na actividade missionário. Parece também importante chamar a atenção para a evidente configuração de alguns aspectos naturais e culturais da sociedade etíope anteriormente descritos nos dois primeiros livros da *História da Etiópia-a-Alta* que, da casa ao pão, tendem a

transformar-se em obstáculos, desafios e provas de exemplaridade. Esta problemática, através da qual a missão recria o real e exagera o exemplar, apela a uma investigação cuidada e complicada, até porque se descobrem constantemente do livro terceiro ao livro sexto da obra de Baltasar Teles numerosos casos em que a realidade não apenas se configura, mas verdadeiramente se transforma em função das solicitações e estratégias missionários. Trata-se de uma situação geral que deve mesmo passar a ser estudada como património especializado da crónica missionário, encontrando na história da missão da Etiópia, pelas suas características próprias, mas também pelos seus óbvios limites e insucessos, um dos seus exemplos literários mais evidentes. Tratando-se de um movimento de configuração geral, estendendo-se do cultural ao narrativo, ocorre igualmente nos domínios em que a actividade dos missionários jesuítas havia contribuído para dissolver mitos e ignorâncias, relevando a observação e a experiência: a descrição do espaço e a geografia. Não apenas se descobre uma recorrente transformação do espaço em obstáculo, agressão, caminho ascético e preparação do martírio, mas oferece-se mesmo a sua revocação e simbolização enquanto missão. É o que acontece, a título de exemplo, com a exacerbada apresentação das estruturas dominantes de apropriação do espaço especializadas pelas sociedades abissínias como desurbanização, desurbanidade, incivilidade, invadindo – e alterando – as próprias noções de cidade e de corte. Regista o livro organizado pelo padre Baltasar Teles que

> costume é ordinário em Etiópia mudarem os imperadores quando lhes parece o assento de sua corte, que é como a sua cidade imperial; feitas estas mudanças não ficam no lugar de que se partam mais que os campos ou montes aonde as tais cidades estiveram, não porque o fogo as abraze, senão porque, como temos dito, a fábrica da casaria, das igrejas e dos palácios da dita corte não constam mais que de paus, de bambús, de palha e quando muito de pedras, de barro ou lama. Quando se mudam levam consigo os paus e os bambús que são para portas, para traves e aguieiros: a palha ali fica e facilmente apodrece; o barro se torna ao chão donde se saiu e também a pedra ali fica. (IV, 1)

Não é necessário voltar a insistir que estas modalidades de configuração do real se prendem estreitamente ao peso dos valores elitários ocidentais. De tal forma, que um dos principais paradigmas de pobreza apresentado pelas memórias dos missionário jesuítas é, significativamente, a escrita. Na verdade, revisitando, de novo, a história da vida e exemplo do patriarca e bispo D. André de Oviedo, sublinha a crónica telesiana que o missionário

> chegou a tão grande falta do necessário que para escrever uma carta, lhe foi necessário tirar uma folhinha do seu breviário para nela escrever, (...) o estilo e as coisas que nela se tratam logo parecem de um homem santo e se as cartas são indícios e retratos da alma; nesta carta vivamente se debuxou a muita pobreza e o grande espírito deste pobríssimo patriarca... (II, 38)

Um trecho exemplar que concorre também para informar um programa de orientação da leitura e de justificação da própria organização da crónica, largamente dependente, afinal, da generosidade dos relatos transmitidos pela produção epistolar e memorial dos missionários jesuítas na Etiópia. Mas teriam qualidade e dignidade esses relatos? Não se tratava naturalmente de uma questão de forma e da sua qualificação. Uma folha arrancada a um breviário era, afinal, suficiente para potenciar a escrita. Compor a crónica, esse outro «breviário», teria que necessariamente, quase obrigatoriamente, resultar da junção de todas essas páginas. Não se afigura, assim, anódima a imagem com que Baltasar Teles remata este andamento do texto, assinalando com normativa elevação que

> outra carta escreveu ao Sumo Pontífice e não tendo nem ainda outra semelhante folha, foi obrigado a cortar as margens do seu próprio breviário e cozendo-as com um fio em forma de livro, escreveu em tal papel um patriarca de Etiópia a um Sumo Pontífice da Igreja. (H, 38)

Estaria Baltasar Teles apenas a justificar a exemplaridade quase hagiográfica da vida missionário do patriarca D. André de Oviedo ou, de forma mais subtil e inteligente, não se deve entrever nestas extremadas e arranjadas imagéticas uma verdadeira lição

acerca das condições de produção da crónica religiosa, da sua inspirada elevação à sua direcção pública? Trata-se naturalmente de questões que apelam a uma investigação demorada, obrigando a percorrer diferentes temários e problemas comprometidos com as condições mais gerais e epocais, culturais e religiosas, de produção das crónicas e memórias da actividade missionário desenvolvidas no ambiente específico da reforma tridentina e da expansão religiosa ultramarina. A longa série de crónicas, tratados e memórias da missão da Etiópia oferece provavelmente um dos mais interessantes *casos de estudo* que concorre para caracterizar a historiografia e a cultura histórica construída pelas missionações católicas de Quinhentos e Seiscentos, em especial devido ao cruzamento praticamente excepcional de diferentes limites e constrangimentos cronológicos, geográficos, culturais e religiosos. No entanto, para se aprofundar e compreender em toda a sua extensão as características, as estruturas e os objectivos religiosos, culturais e históricos que procuram cumprir crónicas como a *História da Etiópia-a-Alta* parece também importante alargar os conhecimentos em direcção a áreas mais comprometidas com a recepção e os públicos que estes trabalhos da memória, da história e da missão procuravam atingir e formar.

VI. A Recepção da Crónica: Fontes, Críticas e Debates

Julgamos ter algum interesse procurar investigar, ainda que em termos panorâmicos, algumas das lições gerais seguidas pela obra do padre Baltasar Teles no que tange a organização, selecção e trabalho das fontes. Não se trata de uma questão meramente «técnica», antes apresenta algumas opções de fundo que podem ajudar a compreender a formação do auditório da crónica. Em primeiro lugar, deve destacar-se que a *História da Etiópia-a-Alta* construiu-se e escreveu-se maioritariamente estribada em fontes cronísticas e memoriais, constituídas pelo conjunto de crónicas e tratados manuscritos que foram sendo compilados e escritos por alguns dos principais responsáveis pela missão da Etiópia, especialmente na primeira metade do século XVII. Trata-se mesmo de um movimento de composição memorial verdadeiramente mais geral e normativo, caracterizado por coligir com continuidade apontamentos e narrações completas da história da actividade missionário da Etiópia que se inicia com Pero Pais, passa para Manuel de Almeida e começa a organizar-se em termos de encomenda definitiva com os esforços de redacção e, depois, de direcção da encomenda do patriarca Afonso Mendes. É fundamental colocar o livro do padre Baltasar Teles no termo deste processo. A *História da Etiópia-a-Alta* constitui verdadeiramente o epílogo do extenso conjunto de investimentos literários e históricos dos missionários jesuítas da Etiópia. De facto, é preciso não esquecer que a missão se encontrava praticamente dissolvida no princípio da década de trinta do século XVII, pelo que, quando Baltasar Teles publica a sua obra, encontra-se já quase obrigado a fazer o balanço da totalidade da história da missão da Companhia nos territórios abissínios. Esta situação não deixou de influenciar as modalidades de selecção e compilação da sua crónica, mas deve ter igualmente concorrido

para definir as fronteiras do público perseguido pela obra, ao qual era necessário ensinar como é que o fracasso de uma história poderia fundar o sucesso de uma missão. Pensa-se, por isso, num público cultivado de extracção e situação eclesiástica, comprometido com a actividade pastoral continental e ultramarina, mas também num auditório ligado aos poderes centrais com interesses coloniais, formado por administradores, burocratas e oficiais. De qualquer modo, parece predominar na direcção pública da crónica telesiana a produção de comunicação para um auditório ligado às actividades missionárias, em especial aos numerosos sacerdotes jesuítas em missão nos territórios africanos, americanos e asiáticos, bem como para aqueles que se preparavam, nomeadamente em Portugal e Espanha, para a vida de missão. A orientação e compilação dos textos e fontes convocados em termos dominantes por Baltasar Teles parece também obedecer a estes critérios.

São essencialmente dois, como se foi sugerindo, os trabalhos seguidos em termos recorrentes ao longo da *História da Etiópia-a-Alta:* os tratados dos padres Pero Pais e Manuel de Almeida. A *História* do padre Pero Pais é, de facto, um dos textos mais utilizados, frequentemente apresentado como autoridade referencial na reconstrução da história da Etiópia dos séculos XVI e XVII. Com efeito, a *História da Etiópia* do jesuíta espenhol, escrita à roda de 1620, oferece parte significativa da informação organizada pelos dois primeiros livros da crónica de Baltasar Teles. A dependência em relação ao tratado de Pero Pais chega mesmo a ser literal, visto que a reconstrução da aventura militar de D. Cristovão da Gama, por exemplo, acolhe textualmente as notícias do trabalho do missionário jesuíta espanhol, esclarecendo mesmo o cronista português que

> para que conste ao mundo a verdade de tudo o que se passou nesta jornada de D. Cristovão da Gama à Etiópia, de sua entrada, vitórias e morte mui gloriosa, quero aqui pôr o que escreveu o padre Pero Pais da nossa Companhia, o qual foi um varão de grandíssima virtude e de igual verdade, como nesta história iremos vendo, e foi um notável apóstolo de Etiópia e nos deixou um tratado das coisas deste império até ao ano de

> mil seiscentos e vinte e dois, depois de estar dezanove anos na Etiópia, onde teve as maiores e melhores notícias que neste particular se podiam desejar, alcançando ainda muitos daqueles portugueses que acompanharam D. Cristovão da Gama... (II, 7)

Apesar de relevante, a influência da obra do padre Pero Pais não consegue naturalmente ocultar a estreita ligação que largos andamentos fundamentais da crónica telesiana exibem face ao tratado do missionário Manuel de Almeida. Menos extenso e melhor organizado, também bastante melhor escrito, o livro de Baltasar Teles toma propositando o trabalho do padre Manuel de Almeida não como autoridade a imitar e reproduzir, mas como guia geral a seguir. Os três primeiros livros da *História da Etiópia-a-Alta* devem com generosidade aos capítulos dos seis livros iniciais das memórias históricas do missionário da Etiópia, conquanto Baltasar Teles tenha aprofundaddo e convocado outras fontes e obras sempre que tratou de fazer a história crítica das origens e desenvolvimento do cristianismo abissínio. O quarto livro do trabalho do cronista português afasta-se das comunicações de Manuel de Almeida, depois retomadas até ao fim da obra nos quinto e sexto livros. Devem-se também ao tratado do missionário jesuíta da Etiópia as fontes abissínias convocados pela redacção telesiana. Baltasar Teles não sabia etíope, não havia sequer tido contacto directo com livros, memórias e documentação abissínia, acolhendo e citando materiais locais exclusivamente estribado na competência de Manuel de Almeida. É o que ocorre com a totalidade das fontes etíopes manejadas pela *História da Etiópia-a-Alta* em que se oferecem sucessivamente os seguintes textos: a *História da rainha Saba;* o *Catálogo dos Imperadores* e a *História da rainha Candacis* que parece terem feito parte de uma história mais geral da igreja de Axum; a *História de S. Frumento; as Crónicas dos Santos* e a *Vida do imperador Kaleb,* partes também de um volume mais amplo provavelmente dedicado à vida do abade Pantaleão; as diferentes crónicas de imperadores etíopes e de livros litúrgicos e eclesiais, dos livros monásticos aos diferentes

rituais[57]. A crónica de Baltasar Teles acompanha ainda o tratado do padre Manuel de Almeida sempre que recorre a informações orais que se apresentam particularmente abundantes quer na descrição dos diferentes reinos da Abissínia quer ainda na comunicação de tradições históricas consuetudinárias, em especial acerca da educação, vida e história dos imperadores etíopes.

Para além das crónicas dos padres Pero Pais e Manuel de Almeida, o outro conjunto de fontes fundamental da obra publicada por Baltasar Teles é indiscutivelmente a numerosa produção epistolográfica dos padres da Companhia em missão na Etiópia e os intercâmbios epistolares oficiais e particulares que viria a suscitar de forma especializada. A partir do capítulo vinte e cinco do segundo livro e até praticamente ao fim da *História da Etiópia-a-Alta* são numerosas as cartas convocadas e literalmente copiadas pelo trabalho de Baltasar Teles. Seria excessivamente demorado inventariar todas estas fontes epistolares, mas importa, porém, referir que esta dimensão textual se encontra mesmo teorizada em termos de estratégia cronística quando, no começo do capítulo trinta e sete do livro segundo, a propósito da actividade missionária dirigida pelo bispo D. André de Oviedo até 1575, se sublinha que

> os sucessos destes anos em Etiópia se coligem bem de uma carta que logo relatarei conforme o costume que sigo de ir contando semelhantes cartas, o que faço com particular gosto, assim porque com elas fica a história mais abonada, como por sentir grande consolação, não só contando os exemplos que tão apostólicos varões obraram, mas também referindo as palavras com que tão gloriosas acções escreveram. (II,37)

Por vezes, insinuam-se e convocam-se referências a outros autores e obras. Algumas passagens da *História da Etiópia-a-Alta* comprovam um conhecimento directo do célebre *Itinerário,* do padre Baltasar Lobo e do trabalho manuscrito do patriarca Afonso

[57] Informações críticas mais completas acerca das fontes etíopes utilizadas nos tratados dos missionários jesuítas portugueses podem encontrar-se em BECCARI, Camillo, *Rerum Aethiopicaruin Scriptores Occidentalis Inediti a saeculo XVI ad XIX,* Roma, 1903, vol.V.

Mendes, sendo mais difícil certificar contactos originais com algumas obras quinhentistas, em especial a crónica de Miguel Castanhoso. Neste domínio, parece mesmo existir propositada resistência à convocação de trabalhos anteriores à organização da missão da Companhia da Etiópia, situação particularmente testemunhável no que tange o volume do padre Francisco Álvares, obra que Baltasar Teles considera digna de confiança, mas advertindo que,

> porém, nas coisas que ele soube e conta por relação alheia e em especial naquelas que lhe contaram os abexins, é necessário ir muito atento, porque estes homens são notáveis em quererem engrandecer suas coisas diante dos que são estrangeiros, aos quais se prezam de fazer peças, enganos e encravações... (11, 5)

Esta desconfiança face a títulos quinhentistas estendia-se ainda aos trabalhos latinos de Damião de Góis, particularmente ao extenso estudo que o humanista havia intitulado *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis.* Este tratado, como é sabido, baseava-se generosamente nas comunicações transmitidas pelo embaixador etíope Zagazá Ab que visitara com alguma demora Portugal no regresso da missão do padre Francisco Álvares. A propósito do opúsculo do humanista, Baltasar Teles trata de esclarecer que o embaixador abissínio

> compôs um tratado em que declarou a fé dos abexins, o qual foi trasladado em latim por Damião de Góis e anda na *Hispania Ilustrata,* entre outras coisas de Portugal; mas é necessário ir muito atento no que se diz neste livro, porque como o dito abexim se viu em terra alheia, tão distante de Etiópia, sem ter quem o contradissesse, escreveu muitas coisas sem fundamento e não falou a verdade que havia acerca dos seus erros, porque diz que nenhuns tinham, sendo que nos consta que são mais que muitos. (II, 6)

Se juntarmos estas críticas às desconfianças com que o cronista jesuíta procurava matizar o interesse, extremamente elevado na sua época, da *Verdadeira Informação das terras do Preste João,* do padre Francisco Álvares, descobrimos uma nítida contraposição aos trabalhos originais quinhentistas sobre a Etiópia que faz provavelmente parte de um afastamento culturalmente

rituais[57]. A crónica de Baltasar Teles acompanha ainda o tratado do padre Manuel de Almeida sempre que recorre a informações orais que se apresentam particularmente abundantes quer na descrição dos diferentes reinos da Abissínia quer ainda na comunicação de tradições históricas consuetudinárias, em especial acerca da educação, vida e história dos imperadores etíopes.

Para além das crónicas dos padres Pero Pais e Manuel de Almeida, o outro conjunto de fontes fundamental da obra publicada por Baltasar Teles é indiscutivelmente a numerosa produção epistolográfica dos padres da Companhia em missão na Etiópia e os intercâmbios epistolares oficiais e particulares que viria a suscitar de forma especializada. A partir do capítulo vinte e cinco do segundo livro e até praticamente ao fim da *História da Etiópia-a-Alta* são numerosas as cartas convocadas e literalmente copiadas pelo trabalho de Baltasar Teles. Seria excessivamente demorado inventariar todas estas fontes epistolares, mas importa, porém, referir que esta dimensão textual se encontra mesmo teorizada em termos de estratégia cronística quando, no começo do capítulo trinta e sete do livro segundo, a propósito da actividade missionária dirigida pelo bispo D. André de Oviedo até 1575, se sublinha que

> os sucessos destes anos em Etiópia se coligem bem de uma carta que logo relatarei conforme o costume que sigo de ir contando semelhantes cartas, o que faço com particular gosto, assim porque com elas fica a história mais abonada, como por sentir grande consolação, não só contando os exemplos que tão apostólicos varões obraram, mas também referindo as palavras com que tão gloriosas acções escreveram. (II,37)

Por vezes, insinuam-se e convocam-se referências a outros autores e obras. Algumas passagens da *História da Etiópia-a-Alta* comprovam um conhecimento directo do célebre *Itinerário,* do padre Baltasar Lobo e do trabalho manuscrito do patriarca Afonso

[57] Informações críticas mais completas acerca das fontes etíopes utilizadas nos tratados dos missionários jesuítas portugueses podem encontrar-se em BECCARI, Camillo, *Rerum Aethiopicaruin Scriptores Occidentalis Inediti a saeculo XVI ad XIX,* Roma, 1903, vol.V.

Mendes, sendo mais difícil certificar contactos originais com algumas obras quinhentistas, em especial a crónica de Miguel Castanhoso. Neste domínio, parece mesmo existir propositada resistência à convocação de trabalhos anteriores à organização da missão da Companhia da Etiópia, situação particularmente testemunhável no que tange o volume do padre Francisco Álvares, obra que Baltasar Teles considera digna de confiança, mas advertindo que,

> porém, nas coisas que ele soube e conta por relação alheia e em especial naquelas que lhe contaram os abexins, é necessário ir muito atento, porque estes homens são notáveis em quererem engrandecer suas coisas diante dos que são estrangeiros, aos quais se prezam de fazer peças, enganos e encravações... (11, 5)

Esta desconfiança face a títulos quinhentistas estendia-se ainda aos trabalhos latinos de Damião de Góis, particularmente ao extenso estudo que o humanista havia intitulado *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis.* Este tratado, como é sabido, baseava-se generosamente nas comunicações transmitidas pelo embaixador etíope Zagazá Ab que visitara com alguma demora Portugal no regresso da missão do padre Francisco Álvares. A propósito do opúsculo do humanista, Baltasar Teles trata de esclarecer que o embaixador abissínio

> compôs um tratado em que declarou a fé dos abexins, o qual foi trasladado em latim por Damião de Góis e anda na *Hispania Ilustrata,* entre outras coisas de Portugal; mas é necessário ir muito atento no que se diz neste livro, porque como o dito abexim se viu em terra alheia, tão distante de Etiópia, sem ter quem o contradissesse, escreveu muitas coisas sem fundamento e não falou a verdade que havia acerca dos seus erros, porque diz que nenhuns tinham, sendo que nos consta que são mais que muitos. (II, 6)

Se juntarmos estas críticas às desconfianças com que o cronista jesuíta procurava matizar o interesse, extremamente elevado na sua época, da *Verdadeira Informação das terras do Preste João,* do padre Francisco Álvares, descobrimos uma nítida contraposição aos trabalhos originais quinhentistas sobre a Etiópia que faz provavelmente parte de um afastamento culturalmente

mais complexo em relação a alguns ideários humanistas e prosélitos que orientaram o reconhecimento, pelo menos, intelectual dos primeiros contactos oficiais entre a coroa portuguesa e o império abissinio. Este distanciamento que é intelectual e religioso, mas também literário e cronístico, concorre não apenas para explicar a exacerbada vinculação da *História da Etiópia-a-Alta* aos monumentos manuscritos dos missionários jesuítas na Etiópia, mas também permite reforçar a sugestão de uma direcção procurando um público especialmente liagado aos auditórios pastorais da Companhia de Jesus.

Quanto às restantes estratégias intertextuais que se acolhem à crónica de Baltasar Teles encontram-se marcadas pela diversidade e dispersão, como ocorre, a título de exemplo mais significativo, com a *História da Etiópia Oriental* do padre frei João Santos. Texto informado e minucioso, as suas informações e relatos entretinham-se fundamentalmente com as regiões da Monomotapa e Moçambique, sendo, por isso, utilizado limitadamente apenas nas páginas que a crónica do jesuíta do português dedicava à descrição dos antigos mosteiros abexins (I, 35). De qualquer modo, parece evidente que falta uma investigação séria e cuidada passível de reconstruir rigorosamente a arquitectura intertextual da obra telesiana e as suas principais estruturas heurísticas e críticas. Reconhecimento que, no entanto, não deve impedir a compreensão das principais tendências que presidem à orientação do modelo cronístico proposto pela *História da Etiópia-a-Alta*, caracterizado precisamente pelo afastamento em relação à produção humanista de Quinhentos e pela sobrevalorização de uma cronística religiosa, ao mesmo tempo, apologética da missão e crítica face a todos os valores que, pela alteridade ou representação herética, se afastavam da cultura católica tridentina dominante. Daqui decorre, naturalmente, a sobrevalorização das fontes documentais epistolares, memoriais e cronísticas de produção missionária, entendidas em termos heurísticos e doutrinários como as verdadeiras fontes que deveriam orientar a narrativa cronística e, inclusive, a selecção de todos os outros textos e documentos disponíveis, das fontes locais aos textos e tratados históricos. Esta estrutura oferece

um modelo de narrativa histórica que facilitava a sua redacção, largamente esgotada num problema de compilação literariamente atractiva e competente das verdadeiras fontes que, afinal, quase «falavam por si». Deste modo, o formato destas crónicas das missões radicava praticamente num problema de maior ou menor extensão dependente da generosidade dos materiais fundamentais, das verdadeiras fontes, memórias e cartas. A divisão em livros e capítulos breves tornava não só confortável a leitura, mas adaptava-se com eficácia a essa composição específica convocando memórias e cartas de missionários que, muitas vezes, permitiam abrir e totalizar as redacções capitulares. Este género de crónicas religiosas, de sensibilidade tridentina e barroca, literariamente elegantes e esforçadamente informadas, selecciona-vam tanto as suas fontes como as suas comunicações que tanto poderiam ser uma manifestação cultural outra como práticas religiosas diferentes. Adaptavam-se, assim, excessivamente à militância religiosa missionária, situação que obrigava a abrir brechas e a exibir perplexidades na representação do outro. Viriam, por isso, paulatinamente, a suscitar polémicas. Curiosamente (ou talvez não), estas polémicas não se ergueriam a partir da interrogação ou denúncia de qualquer forma de etnocentrismo – ideias nossas e verdadeiramente anacrónicas nas culturas europeias barrocas –, mas começariam a multiplicar-se precisamente a partir da discussão da qualidade da heurística, da qualidade da crítica das fontes. Rapidamente, estas críticas situariam a polémica num plano fundamental: os equilíbrios entre literatura e história, que eram parte absolutamente fundamental das diferentes formas de representação intelectual e simbólica das culturas não europeias.

Desde princípios do século XVII, a Etiópia transforma-se também em espaço desta polémica que, apesar de se colocar e reivindicar precisamente nesses domínios das competências históricas e literárias, não consegue esconder o debate religioso e cultural mais geral que lhe subjaz, concretizando-se em torno dos programas, estratégias e origem das actividades missionárias modernas. Trata-se de um debate em larga medida aberto e suscitado por uma pequena mas fabulosa obra, da autoria do

dominicano espanhol Frei Luís de Urreta, intitulada *Historia de la Sagrada Orden de los Predicadores en los remotos Reynos de la Etiopia*[58]. Estampado na cidade de Valência, em 1611, o volume do religioso da Ordem dos Pregadores procurava, desde as primeiras linhas, construir uma outra história das relações entre a Europa cristã e a Etiópia, tratando de dissolver as informações da obra quinhentista de Frei Francisco de Álvares e, a partir desta discussão crítica, rebater as comunicações transmitidas através do esforço dos religiosos portugueses do século XVI que viveram nas regiões abexins. Contrapondo à experiência e à vivência locais autoridades literárias antigas e medievais, o dominicano reivindicava para a sua Ordem a glória dos primeiros contactos com a cristandade etíope que situava precocemente em 1253, esclarecendo que «37 anos depois da fundação da religião dominicana já os seus membros pregavam na Etiópia»...[59] Teriam igualmente, desde estes primeiros contactos, fundado numerosos conventos dominicanos, masculinos e femininos, que se haviam desenvolvido incessantemente até ao tempo em que Frei Luis de Urreta escrevia a sua *História.* Procurando contrariar as informações sobre a vida e costumes religiosos abexins apresentadas pela *Verdadeira Informação* do dominicano português Frei Francisco Álvares, texto em que se negava, a partir da vivência pessoal do autor nos territórios abissínios, qualquer ligação entre as casas monásticas locais e a Ordem dos Pregadores, o trabalho de Urreta identificava em termos fabulosos os principais cenóbios dos dominicanos etíopes: o convento de Plurimanos, ao qual se albergavam 9000 frades, o convento de Aleluia da Nubia, com os seus 7000 religiosos e a casa feminina de Bedenagli, reunindo 5000 monjas[60]. Informações verdadeiramente espantosas

58 URRETA, Frei Luis de (OP), *Historia de Ia Sagrada Orden de los Predicadores en los remotos Reynos de Ia Etiopia,* Valencia, Juan Chrysostomo Garriz, 1611.

59 URRETA, Frei Luis de (OP), *Historia de la Sagrada Ordeti de los Predicadores en los Remotos Reynos de la Etiopia,* Valencia, Juan Chrysostomo Garriz, 1611, fl. 3.

60 URRETA, Frei Luis de (OP),*Historia de la Sagrada Orden de los Predicadores en los Remotos Reynos de la Etiopia,* Valencia, Juan Chrysostomo Garriz, 1611, fl. 30.

que eram ainda exemplarmente completadas com a extensa e pormenorizada narração hagiográfica da vida de vários religiosos dominicanos abexins marcados pela santidade[61]. A obra de Frei Luís de Urreta provocaria, naturalmente, uma longa cadeia de críticas que haveria de dissolver e isolar as suas extraordinárias narrativas e informações. No entanto, desde os primeiros trabalhos críticos, como o *De Abissinorum Rebus,* do padre Nicolau Godinho, a obra do dominicano espanhol obrigava a polémica a situar-se exacerbadamente no terreno da crítica histórica e documental, suscitando nomeadamente uma atenção e leitura rigorosas das fontes e textos etíopes. As primeiras críticas com alguma projecção e significado dirigidos à *História da Etiópia-a-Alta* surgiram neste domínio que é, como se sabe, o campo em que as culturas históricas de Setecentos, da hagiografia às memórias, da crónica à história religiosa, haveriam de começar a lançar os fundamentos da história metódica e crítica.

Descobrimos, assim, críticas fundamentadas e interrogações interessantes em torno da crónica do padre Baltasar Teles ainda em finais do século XVII. Aquelas que viriam a gerar uma prole significativa, contribuindo mesmo para matizar a qualidade da *História da Etiópia-a-Alta*, encontram-se formuladas por um famoso orientalista alemão, com estreitas ligações às Companhias das Índias Orientais holandesas, celebrizado pelo alatinado nome de Jobo Lodolfo. Autor de vários trabalhos monumentais ligados à história, cultura e língua etíope, Lewtholf nasceu na Turíngia, em 1624, falecendo no início do século XVIII, em 1704, na cidade de Francoforte, na qual editaria quase todas as suas obras impressas. Reconhecido como um dos maiores linguistas do seu tempo, viria mesmo a impor-se no mundo intelectual e académico europeu pelo seu prodigioso poliglotismo, dominando vinte e cinco línguas, com especial destaque para uma especial competência no domínio e ensino das línguas orientais, antigas e modernas. Durante as viagens frequentes feitas aos principais países europeus, Lewtholf

61 URRETA, Frei Luis de (OP),*Historia de Ia Sagrada Ordeti de los Predicadores en los Remotos Reynos de Ia Etiopia,* Valencia, Juan Chrysostomo Garriz, 1611, fls.41-ss.

conseguiria aprender em Roma com um mestre abissínio, de nome Gregório, o etíope literal e o etíope vulgar, o amarico[62]. A sua actividade literária mais conhecida prende-se estreitamente com estas últimas competências, oferecendo as suas obras impressas títulos que somavam à sua *Historia aethiopica*[63], seguida de *Comentários*[64] e *Apêndices*[65], uma *Grammatica linguae amharicae*[66], um *Lexicon amharico-latinum*[67], um outro *Lexicon ethiopico-latinum*[68], bem como uma edição mais ampla, já setecentista, de nova *Grammatica aethiopica*[69]. Quer pelo extenso volume, quer pela excepcional qualidade gráfica em que se destacavam numerosas gravuras esmeradamente estampadas, a *História da Etiópia* com os seus *Comentários* e *Apêndices*, representava o mais importante livro consagrado por um europeu aos territórios abissínios. Profundamente informado, compulsando uma imensa colecção de textos e memórias sobre a Etiópia, o trabalho do orientalista alemão mostrava-se especialmente erudito e competente em todas as matérias que apelavam a conhecimentos linguísticos especializados: da topografia à fauna, da geografia à toponímia..., a obra de Lewtholf tratava de rever e criticar muitas das informações que se foram transmitindo acerca das sociedades etíopes.

62 LODOLFO, Jobo, *Relatio Nova De Hodierno Habessiniae Statu ex India nupper allata,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1693.

63 LODOLFO, Jobo, *Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio Regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1681.

64 LODOLFO, Jobo, *Historia Aethiopicam ante hac editam Commentarius,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1691.

65 LODOLFO, Jobo, *Apendices Historia Aethiopica,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1693-1694.

66 LODOLFO, Jobo, *Grammatica linguae amharicae,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1698.

67 LODOLFO, Jobo, *Lexicon amharico-latinum,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1698.

68 LODOLFO, Jobo, *Lexicon ethiopico-latinum,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1699.

69 LODOLFO, Jobo, *Grammatica aethiopica,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1702.

O proémio do livro monumental do intelectual alemão procurava, de resto, desde as primeiras linhas, colocar o seu trabalho debaixo de uma concepção geral de elevado rigor, já não apenas histórico, mas principalmente linguístico. Em seguida, entretem-se a discutir criticamente alguns dos trabalhos de escritores europeus que haviam mistificado a história e ocultado um conhecimento rigorosa da Etiópia. Espaço naturalmente ocupado, como seria de esperar, para denunciar a *História* de Frei Luís de Urreta como um trabalho fabuloso e mentiroso, reconhecendo ainda a importância da sua desmistificação pelo esforço de vários autores jesuítas portugueses, realçando a prioridade do trabalho do padre Nicolau Godinho, o *De Abissionorum Rebus*[70]. A partir destas considerações iniciais, a obra do orientalista recenseia em termos minuciosos e críticos praticamente a totalidade das obras impressas dedicados à Etiópia que haviam antecedido a publicação do seu livro. Isto acontece também em relação ao trabalho publicado pelo padre Baltasar Teles. A discussão acerca dos méritos e da qualidade da *História da Etiópia-a-Alta* apresenta uma reflexão informada e cuidada em que se oferecem aquelas que viriam a constituir as duas críticas que passariam a pautar a recensão especializada do volume do cronista português: a exacerbação de um registo literário *florido* em detrimento do rigor *científico*, a que se somava ainda o desconhecimento completo da língua etíope. Consegue perceber-se que Lewtholf se move com especial competência no interior da narrativa telesiana, conhecendo-a e dominando-a em profundidade, compreendendo e conseguindo mesmo reconstruir acertadamente a intertextualidade da obra de Teles, apresentando um sumário conclusivo do trabalho do jesuíta em que refere

> Igitur cum paucis ab hinc annis P. Balthasar Tellezii Lusitaniae Provincialis historiam Aethiopicam, florido et amoeno stylo

70 LODOLFO, Jobo, *Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio Regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur,* Francoforte, Johannes David Zunneri, 1681, fl.[I]. O orientalista alemão referia-se naturalmente à obra já anteriormente apresentada de GODINHO, Nicolau, *De Abissinorum Rebus,* Leão, 1615.

Lusitaniae compositam, nactus essem, eam que et Patrum Societatis actis ac documentis, et quidem ex P. Eman. Almeydae commentario in Aethiopia conscripto, nec non Latinam Patriarchae Aethiopici Alfonsi Mendezii historia manuscripta de promptans intelligerem, et à P. Hieronymo Lupo, teste juncto, comprobatam viderem, non dubitavi operi pridem designato manum admovere ...[71]

Apoiado nesta declaração, a recensão crítica do erudito alemão passa, em seguida, a apresentar aquela que se revelaria a sua crítica mais polémica, mas também, provavelmente, mais reproduzida e agitada: a ideia de que o texto do cronista jesuíta era exacerbadamente apologético da missão da Companhia, falsificando e manipulando, por isso, algumas informações, factos e histórias. Com efeito, o livro de Lewtholf não apenas acusa frontalmente os excessos da obra de Baltasar Teles na defesa da Companhia de Jesus, mas também denuncia a caracterização errada que oferecia acerca da fé cristã dos abissínios. Trata-se de críticas que, de acordo com autor, não radicavam em qualquer ódio à Sociedade fundada por S. Inácio de Loiola, nem ainda em qualquer defesa das *causas privadas* dos abexins, antes resultavam do seu esforço intelectual na utilização de documentação credível, correctamente lida e transcrita («cum documentus vel integris vel contractis transcripturus sum»)[72]. Parece, pois, comprovar-se a dialéctica heurística anteriormente sugerida, através da qual se partia da discussão crítica das fontes para, depois, acusar e polemizar a própria hermenêutica da cultura histórica religiosa dos trabalhos dos missionários e cronistas da Companhia de Jesus.

Quando se analisa, porém, mais pormenorizadamente a recensão crítica da obra de Baltasar Teles proposta pelo orientalista alemão impõem-se duas perspectivas relevantes. Primeiramente, deve chamar-se a atenção para o significativo

71 LODOLFO, Jobo, *Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio Regni Habessinorum quod vulgo mawle Presbyteri Iohannis vocatur*, Francoforte, Johannes David Zunneri, 1681, fl.[Iv.].

72 LODOLFO, Jobo,*Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio Regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur*, Francoforte, Johannes David Zunneri, 1681, fl. II.

desconhecimento que o autor manifesta em relação a grande parte das obras manuscritas portuguesas sobre a Etiópia. Na verdade, Lewtholf não conseguira ter acesso aos trabalhos de Pero Paes, Afonso Mendes e Jerónimo Lobo, conhecendo-os somente através das comunicações e passagens convocados pela obra de Teles. Ao mesmo tempo, o erudito alemão subalternizava deliberadamente um conjunto de textos que considerava *minus notabiles*, nomeadamemente as informações e descrições de Frei Francisco Álvares e D. João Bermudes, desautorizados com a peremptória declaração de *simplicissimus* ...[73] Descobre-se nestas opções críticas uma desvalorização mais geral, metódica e intelectual, da informação e descrição empíricas que era acompanhada por uma sobrevalorizacão da crítica filológica, permitindo ao orientalista alemão criticar e corrigir Baltasar Teles essencialmente devido à sua ignorância das línguas orientais, em especial do hebraico e do etíope[74]. De qualquer modo, se quisermos sumariar as tendências estruturantes do trabalho de Lewtholf parece possível sugerir que a obra se vê largamente obrigada a seguir a informação factual e histórica geral compilada pelo jesuíta português, mas criticando e corrigindo abundantemente os seus termos hebraicos e, em especial, etíopes, principalmente no domínio da geografia e da corografia. Assim acontece também exemplarmente com a cartografia proposta pelo orientalista germânico, optando por estampar o mapa oferecido na crónica de Baltasar Teles, mas corrigindo a maioria das suas legendas, para além de qualificar o desenho com os acidentes do relevo e as redes hidrográficas, não por os conhecer rigorosamente, mas antes para elevar a sua competência gráfica[75]. Encontramos, de resto, neste cruzamento recorrente entre a competência semântica e a qualificação da

73 LODOLFO, Jobo, *Historiam Aethiopicam ante hac editam Commentarius*, Francoforte, Johannes David Zunneri, 1691, fl. 1.

74 LODOLFO, Jobo, *Historiam Aethiopicam ante hac editam Commentarius*, Francoforte, Johannes David Zunneri, 1691, fl. 10.

75LODOLFO, Jobo, *Historia Aethiopica sive brevis et succincta descriptio Regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur*, Francoforte, Johannes David Zunneri, 1681, [fl. R-fl. I].

imagem uma das características mais interessantes da obra de Lewtholf, reunindo numerosos desenhos em que se ilustra a fauna, a flora e a antropologia humana da Etiópia, prefigurando mesmo, afinal, a autonomia e especialização da literatura científica de viagens, estribada, entre outros factores, na atracção de imagens de grande qualidade que permitiam alimentar e justificar a competência do discurso científico.

Parece importante referir que as críticas dirigidos por Lewtholf *à História da Etiópia-a-Alta* se foram reproduzindo até ao presente[76]. Enviam-nos para um debate mais amplo em torno da eficácia interpretativa de algumas dicotomias que, exacerbando oposições entre experiência e tradição, ciência e literatura, não permitem compreender as categorias culturais que se convocavam epocalmente para descrever, narrar e discutir outras culturas, espaços e populações. Não deixa, por isso, de ser significativo que a crítica destes trabalhos tenha começado por questionar a sua qualidade heurística para, mais tarde, polemizar a sua hermenêutica, especialmente no domínio da apologética religiosa. O que significa um itinerário bem afastado das nossas investigações exacerbadamente preocupadas com dimensões antropológicas e simbólicas que estes textos e as culturas literárias e religiosas que os alimentam pura e simplesmente não comportavam.

[76] Em termos gerais, são ainda as concepções críticas do orientalista germânico que orientam o comentário do prof. Luís Albuquerque à recente edição dos dois primeiros livros da *História da Etiópia-a-Alta,* afirmando nomeadamente o ilustre historiador que o padre Baltasar Teles escreveu a sua obra num *tom apologético,* apoiado ainda numa prosa *pesada e confusa* (TELES, Baltasar, *História da Etiópia,* transcr. de Maria da Graça Pericão e com. de Luís de Albuquerque, Lisboa, 1989, pp. 308-309).

VII. Epílogo: A História da Etiópia e a Cultura da Expansão Portuguesa

Compreender a especificidade da *História da Etiópia-a-Alta* não deverá, pois, conduzir preferencialmente a investigar criticamente os seus erros e limites que fazem parte integrante de concepções e produções culturais dominantes no seu tempo. Não é mesmo possível nem sequer cientificamente aconselhável destacar erros e limites do discurso que ajudam coerentemente a divulgar, porque isso significaria desconstruir o próprio contexto histórico em que se movem e funcionam. O que se pretende dizer é que, em larga medida, a investigação de erros, limites e ignorâncias decorre de um preconceito anacrónico em que se procura destacar nas produções históricas do passado as preocupações e valores científicos do presente. Alargar a compreensão da *História da Etiópia-a-Alta* parece obrigar a identificar com mais rigor o contexto histórico em que a obra se movimenta, suscitando nomeadamente uma compreensão aprofundada do papel da crónica do jesuíta português no contexto geral da história dos descobrimentos e da expansão oriental portuguesa. É que, de facto, um dos primeiros aspectos gerais que a *História* compilada, organizada e escrita pelo padre Baltasar Teles permite ilustrar é precisamente a especificidade dos problemas do império oriental português, nos séculos XVI e XVII. A partir do final da segunda década de Quinhentos, a expansão atingira já os seus limites espaciais e comerciais, parando, como se sabe, diante da incompreensão chinesa. Os portugueses lançaram-se numa política de conquistas imperiais que, rapidamente, se viria a manifestar insuficiente para garantir o controlo completo de todos os caminhos e intercâmbios comerciais. Não se deve mesmo esquecer que, ultrapassada a primeira metade do século XVI, encontravam-se já perfeitamente restabelecidos os esquemas medievais italianos

do comércio do Mediterrâneo, não sendo, por isso, de admirar que até os grandes comerciantes portugueses, nas décadas finais de Quinhentos, virassem os seus investimentos comerciais para os antigos tratos dominados pelas cidades italianas ou para a atracção oferecida pelo comércio americano que se concentrava em Sevilha[77]. A insuficiência de uma política de conquistas a Oriente aprofunda-se ainda sobremaneira com a impossibilidade de garantir a colaboração activa do Preste João, desconstruído e reconduzido a uma realidade bem diferente por muitas das obras que não deixam, afinal, de desaguar no trabalho do cronista da Companhia de Jesus em Portugal.

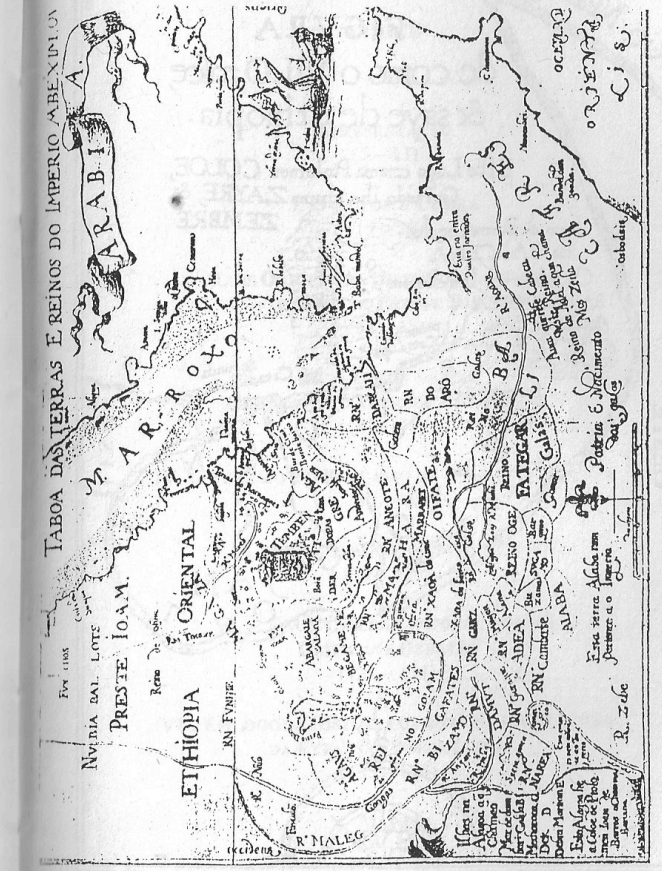
Deste modo, a *História da Etiópia-a-Alta* comprova o fim de uma ideia imperial estribada na conquista territorial para exacerbar a ideia de um império da missão, reconduzindo a expansão portuguesa à prioridade de um papel maior na história geral da salvação. São estas problemáticas que explicam a ausência quase radical no livro telesiano de outras personagens que não sejam os padres da Companhia: comerciantes, militares, administradores..., não se encontram na História da Etiópia e, exceptuando a narrativa glosada dos feitos heróicos de Cristovão da Gama, esta é verdadeiramente uma história religiosa, de missões e missionários, explorando categorias outras – e tantas vezes esquecidas e subalternizadas – da expansão portuguesa: a santidade, o martírio, a militância religiosa ultramarina moderna que encontraria nestes livros e tratados dos jesuítas portugueses alguns dos principais paradigmas que foram codificando a doutrina e a prática religiosa, social, também cultural, histórica e literária, das missões do mundo moderno, ensinando a fazer, mas também a narrar a história religiosa do catolicismo tridentino.

A história dos contactos entre Portugal e a região da Abissinia é, assim, para além de uma história que normalmente se enquadra – e tantas vezes se explica e esgota – no tema da Expansão, uma relação largamente dominada pelo cultural, das

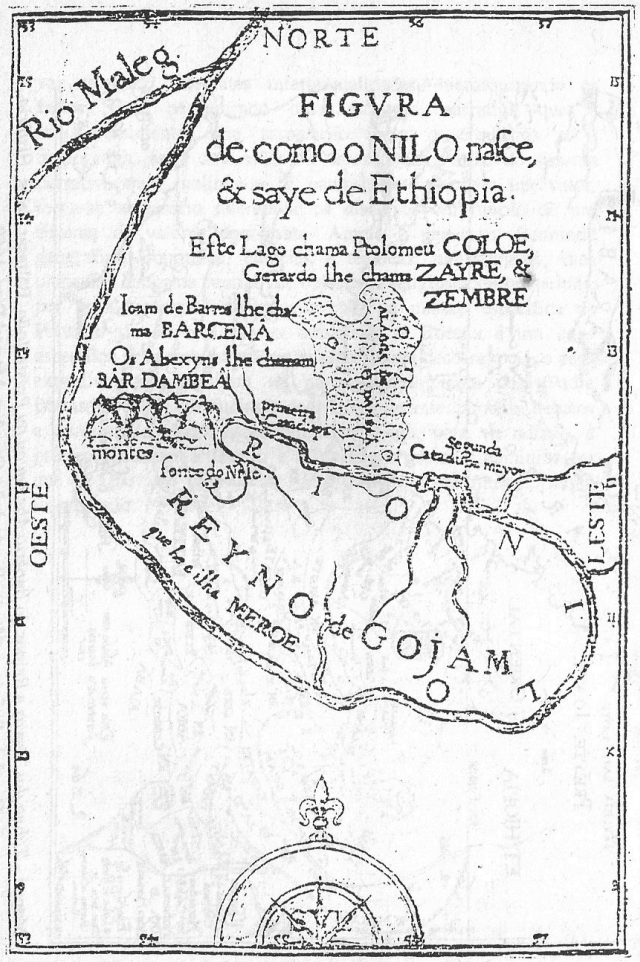
77 Vejam-se, a este propósito, os estudos fundamentais de SILVA, J. Gentil da, *Banque et crédit en Italie au XVIIe. siècle*, Paris, 1969 e *Stratégie des Affaires à Lisbonne entre 1595 et 1607*, Paris, 1957.

realizações aos equívocos, principalmente das notícias às descrições. Encontramos na literatura composta por crónicas, histórias, corografias, geografias, epístolas.., uma dimensão fundamental da expansão portuguesa: o confronto entre a anterioridade de uma descoberta essencialmente cultural, cerzida de pressupostos, idealizações e ignorâncias e a descoberta da realidade que, no entanto, não apenas não dissolve completamente aquela primeira dimensão, como muitas vezes se deixa impregnar, alterar, seduzir por um complexo *corpus* de ideias feitas, retóricas, sistemas de valores. A *História da Etiópia-a-Alta*, cuidadosamente organizada e editada pelo Padre Baltazar Teles, situa-se provavelmente nos limites definitivos dessa dialéctica que não representa superficialmente, como tantas vezes se procurou passar, um confronto entre ciência e experiência, mas antes um debate mais complexo e profundo entre as ilusões das descobertas e as suas realidades históricas que informam um discurso em que a cultura epocal dominante trata permanentemente de equilibrar, configurar, cruzar os dados da cultura erudita e religiosa europeia com a «colonização» – frequentemente mais hermenêutica que económica e social – de outros espaços, populações e culturas. O que queremos dizer é que não existe propriamente «realidade» ou «experiência» com os sentidos racionais e positivos que as disciplinas científicas foram dando às duas noções desde o iluminismo. Existem, decerto, zonas em que predomina uma narração observacional, principalmente nos domínios da fauna e da flora, mas mesmo estes sectores não deixam de se enquadrar em estratégias narrativas e intelectuais mais amplas em que quase sempre é o elemento humano que predomina, perspectivado, se se preferir, classificado, anatomizado, a partir da cultura erudita dominante europeia. Existem, por isso, em grande parte dos textos sobre a Etiópia, como talvez na maioria das descrições e livros de viagens portugueses dos séculos XVI e XVII, observações e descrições que permanecem e tendem mesmo a estruturar-se em função de vários interesses e objectivos. Desde logo – e não se trata de uma vertente menor – em função das fronteiras de um sistema narrativo. Repare-se como a compilação de Baltasar Teles

vai reunindo diferentes intertextualidades, hierarquizando os factos, mas perseguindo uma estrutura narrativa que é indiscutivelmente uma associação entre a cronística e a hagiografia, entre a missão e o sermão. Para além do sistema narrativo que, sublinhe-se, é naturalmente também um valor, torna-se necessário referendar os discursos em função de um sistema de valores dominante. Amplo e generoso. Reunindo geografias, literaturas, ciências e técnicas, naturalmente, mas plasmado de forma central por objectivos religiosos, se quisermos, por uma recorrente deliberação sobre a missão específica de Portugal na *historia salutis* universal. A Etiópia é um *caso* específico e fundamental desta missão. Daqui decorre, pois, o peso excessivo que adquirem na narrativa compilada pelo Padre Baltasar Teles as minuciosas descrições dos intercâmbios, debates e, mais tarde, das missões religiosas. Obra, pois, de missão, é preciso continuar a discutir e a investigar quais os domínios em que a *História Geral da Etiópia-a-Alta* permite a nossa intromissão...



Mapa I - *Tábua das Terras e Reinos do Império Abexim ou ou Preste João*, Baltasar Teles, *História Geral da Etiópia-a-Alta ou Preste João*, Coimbra, Manuel Dias, 1660.



Mapa II - *Figura de como o Nilo nasce e sai de Etiópia*, Baltasar Teles, *História Geral da Etiópia-a-Alta ou Preste João*, Coimbra, Manuel Dias, 1660.

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO
(5 – 13)

I. O AUTOR E A OBRA
(15 – 29)

II. AS ORIGENS DA HISTÓRIA DA ETIÓPIA: O MITO DO PRESTE JOÃO
(31 – 45)

III. A OBSERVAÇÃO: GEOGRAFIA, NATUREZA E COSTUMES
(47 – 81)

IV. O SUCESSO E O FRACASSO DA AVENTURA MILITAR
(83 – 92)

V. A VERDADEIRA AVENTURA: A MISSÃO
(93 – 120)

VI. A RECEPÇÃO DA CRÓNICA: FONTES, CRÍTICAS E DEBATES
(121 – 134)

VII. EPÍLOGO: A HISTÓRIA DA ETIÓPIA E A CULTURA DA EXPANSÃO PORTUGUESA
(135 – 138)

MAPAS
(139 – 140)